

12

دوريّة فكريّة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة - بيروت

العدد الثاني عشر- السنة الرابعة - 1439هـ - صيف 2018

ما بعد الاستعمار

حيث تُستعاد الهيمنة بوسائط أخرى

الملف

محاورات

حلقات الجدل

نحن والغرب

12

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

occidentalism

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد الثاني عشر ـ السنة الرابعة ـ 1439 هـ صيف 2018



" اَلْحَذَر كُلَّ اَلْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صُلْحِه، فَإِنَّ اَلْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ، فَخُذْ بِالْحَزْمِ وَاِتَّهِمْ فِي ذَلِكَ حُسْنَ اَلظَّنِّ "

الإمام علي بن أبي طالب (ع)

12

occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد الثاني عشر ـ السنة الرابعة ـ 1439 هـ صيف 2018

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة الـقتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

بتدأ

المحتوى

حلقات الجدل

الشاهد

نحن والغرب

عالم المفاهيم

ترجمة ملخصات المحتوى (بالانكليزية والفرنسية)



ما بعد الاستعمار

استقراء العقل الإمبريالي ودحض مبانيه

محمود حيدر

لا يجيء الكلام على "ما بعد الاستعمار" من باب الاستيهام بنهاية الأطروحة الاستعمارية. سواءً تعلق الأمر بالاصطلاح والمفهوم، أمْ بالاختبارات التاريخية، فإن المناظرة مع هذه الأطروحة، وخصوصاً في زمن الحداثة الفائضة، باتت تتخذ لها منزلةً استثنائيةً. مفهوم "ما بعد الاستعمار" كمثل سواه من المفاهيم الوافدة، يأتينا مكتظًّا بالالتباس والغموض. تعريفاتُه وشروحُه وتأويلاتُه تكثَّرت تبعاً لطبائع البيئات الثقافية والإيديولوجية حيث ولد وذاع أمره. لذا سيكون على كل منشغلٍ بهذا المصطلح أن يتتبَّع سلالته الممتدة عميقاً في التاريخ الحديث، وأن يتعرّف إلى أوروبا بما هي أرض نشأته وفكرته وامتداده عبر الاستيلاء والغزو. ثم عليه من بعد ذلك كله أن يتميَّز لفظة "ما بعد الاستعمار" بين كونها مفهوماً مضادّاً للاستعمار ودعوة كفاحية للتحرر منه، وبين كونها وسيلةً معرفيةً تستعملها السلطة الإيديولوجية الحاكمة في الغرب، لتنتج أنظمة مفاهيم جديدةٍ تمكّنُها من إدامة الهيمنة على العالم.

من أجل ذلك وجدنا أن نقارب المفهوم على منحَيَيْن متوازيين:

الأول: منحى الجغرافيا الأوروبية حيث مسقط رأس المفهوم وظروف ولادته.

الثاني: منحى الجغرافيات المستباحة، أي من الأرض التي نشأت فيها الفكرة ال"المابعد استعمارية"، كأطروحة مقاومةٍ فكريةٍ وكفاحيةٍ للهيمنة والتوسع.

مما يجوز بيانه، أن ثمّة خلطاً مفهومياً يعود إلى سوءِ فهمٍ للمصطلح ولطريقة التعامل معه تاريخياً ومعرفياً. فقد بدا لكثيرين في الأوساط الغربية، وكذا في العالمين العربي والإسلامي، أن "ما بعد الاستعمار" مفهوم ينتسب إلى الجيل الاصطلاحي المستحدث الذي شاع صيته في ما عرف بـ "المابعديات". فلقد بدا جليّاً أن كل هذه "الما بعديات" كـ: "ما بعد الحداثة" – "ما بعد العلمانية" – "ما بعد التاريخ"، أو "نهاية التاريخ"، "ما بعد الميتافيزيقا"، "ما بعد الإيديولوجيا".. وأخيراً وليس آخراً ما "بعد الإنسان" أو ما سمي بـ "الإنسان الأخير".. إنْ هي إلا منحوتاتٌ لفظيةٌ يعاد تدويرها كلما دعت الحاجة. على هذا الأساس أمكن لنا أن نفترض أن السياق "المَابَعْدي" هو تدبيرٌ احترازيٌّ أخذت به المنظومة الحداثية لوقاية نفسها من الخلل والتهافت والاضمحلال. وعليه سنكون هنا بإزاء مهمةِ تفكيكِ ومعاينةِ لمصطلح حديثِ العهد وينطوي على شيءٍ من الغموض واللبس، قصد جلاء مراميه وبيان غاياته.

لا مناص من الإلفات، ابتداءً، إلى أن مفهوم "ما بعد الاستعمار" ليس جديداً في مسرى التاريخ الغربي الحديث. فقد ظهر في سياقٍ تنظيريٍّ بدأت مقدماته مع نقد مسالك الحداثة وعيوبها في منفسح القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ثم ليتحول من بعد ذلك إلى تيارٍ نقديٍّ عارمٍ بعد الحربين العالميتين في مطلع ومنتصف القرن المنصرم. لذا جاز القول أن النظريات ما بعد الاستعمارية اتصلت اتصالاً نقديّاً بعصر التنوير، ثم تمدَّدت إلى الأحقاب التالية عبر مساراتٍ نقديةٍ للعقل الاستعماري بلغت ذروتها مع اختتام الألفية الميلادية الثانية. مع ذلك، لم يكن لهذه الموجة النقدية أن تتخذ بعداً انعطافياً في الثقافة الأوروبية لولا أنها ذهبت إلى المسِّ بالعقل المؤسِّسِ لتاريخ الغرب وسلوكه. وللبيان، فإن أول ما أُخِذَ على هذا العقل في السياق النقدي، إضفاؤه على الاكتشافات العلمية تبريراً أخلاقيّاً ومعنىً حضاريّاً يؤكد فرادة الغرب واستعلائه على بقية العالم. فازدهار العلم ـ كما بات معلوماً ـ لم يكن فقط بسبب فضول العلماء والمفكرين وتوثُّبهم لاستكشاف عالمه الغامض، وإنما أيضاً وأساساً بسبب التوسع الاستعماري الذي أوجبه وأطلق مساره.

* * *

من هذا المطرح المعرفي بالذات حقَّ لنا أن نبتني رؤيتنا للتفكير "الما بعد استعماري" على ركيزة

النقد. تقول الفَرَضِية: إن نظريات وتيارات ما بعد الاستعمار ما كانت لتتولد لو لم يكن المستهدَف منها أصلاً، هو العقل الاستعماري نفسه. من أجل ذلك دأب مفكرون وعلماء اجتماع على تعريف نظرية "ما بعد الاستعمار" بأنها نظرية تهدف إلى تحليل كل ما أنتجته الثقافة الغربية باعتبارها خطاباً مقصديّاً يحمل في طياته توجهاتٍ استعماريةً إزاء المجتمعات الأخرى. كذلك سنجد في الأدبيات الفكرية الغربية اليوم من يرى أن مصطلحي ["الخطاب الاستعماري" و"نظرية ما بعد الاستعمار"] يشكلان معاً حقلاً من التحليل ليس جديداً بحد ذاته، ولكن معالمه النظرية والمنهجية لم تتضح إلا مؤخراً مع تكثيف الاهتمام به، وازدياد الدراسات حوله.

لننظر في ماهية كل منهما:

المصطلح الأول يشير إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاجٍ يعبّر عن توجهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب، الأمر الذي يشكل في مجمله خطاباً متداخلاً بالمعنى الذي استعمله الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو لمصطلح "الخطاب".

أما الثاني، أي "النظرية ما بعد الاستعمارية"، فيحيل إلى نوعٍ آخرَ من التحليل ينطلق من افتراض أن الاستعمار التقليدي قد انتهى، وأن مرحلةً من الهيمنة – تسمى أحياناً المرحلة النيو- إمبريالية - قد حلَّت وأنشأت ظروفاً مختلفةً تستدعي تحليلاً من نوعٍ جديد. ولذا، سيظهر لنا أن المصطلحين ناشئان من وجهات نظرٍ متعارضةٍ في ما يتصل بقراءة التاريخ. فبينما يرى بعضهم انتهاء مرحلة الاستعمار التقليدي، وبالتالي، انتهاء الخطاب المتصل به، وضرورة أن يتركز البحث في ملامح المرحلة التالية، وهي مرحلة ما بعد الاستعمار، يرى آخرون أن الخطاب الاستعماري لا يزال قائماً، وأن فَرَضِية "المابعدية" لا مبرر لها".

* * *

لم تخلُ ساحات الغرب من نقدٍ مبيّن للسلطة الاستعمارية. وهذا في تقديرنا يعتبر أساساً مهماً لفهم الأطروحة الما بعد استعمارية وتحرّي مقاصدها. ولسوف تصبح العملية النقديّة ذات أهميّة مضاعفةً حين تسلك هذه الأطروحة مسارها التواصلي لتعرب عن علاقةٍ وطيدةٍ بين الثورة النقدية في الغرب الاستعماري، والحركة الفكرية والكفاحية الناشئة في المجتمعات المستعمَرة.

استناداً إلى هذا التلازم بين ثورة النقد في المركز الإمبريالي، واليقظة النقدية لنخب الدول المستباحة من المنطقي أن نحصِّل النتيجة التالية: إن الأطروحة ما بعد الاستعمارية في وجهها الانتقادي هي رؤيةً تتشكل من مضادات معرفيّة متظافرة للاستعمار في الحقول الثقافية والسياسية والسوسيولوجية والتاريخية. وهي إلى ذلك تعتبر في مقدم الأطروحات التي تستكشف عمق العلاقة بين بلدان الشرق والبلدان الاستعمارية في أوروبا. لقد عكف المساهمون على تظهير هذه النظرية عبر كشف ما تختزنه ثقافة وسلوك الحكومات الغربية إزاء الدول والمجتمعات المسيطّر عليها. من هذا الفضاء الانتقادي على وجه التعيين، يشكل فكر ما بعد الاستعمار مدرسة تفكيرٍ داخل النظام الاستعماري نفسه، من دون أن يعني ذلك حصر المنتمين إلى هذه المدرسة بالإنتلجنسيا الأوروبية. فلنخب الشرق ومفكريه مساهمات معمّقة في وضع الأسس الفكرية التحررية للخطاب ما بعد الاستعماري.

لقد تولت هذه النخب على الجملة مهمة معرفيةٌ نقديّةٌ مركبةٌ: نقد الغازي ونقد التابع ضمن خطةٍ واحدةٍ. احتل نقد الاستعمار، وكذلك نقد النخب المتماهية معه داخل المجتمعات المستعمَرة، مكانةً محوريةً في تفكيرهم. تركَّزت المسألة الأساسية التي عالجوها على مشكلة الاغتراب بوصف كونها غربة إنسان تلك المجتمعات عن ذاته الحضارية وهويته الوطنية في سياق تماهيه مع ثقافة الغرب ومعارفه. هذه الحالة المخصوصة من الاغتراب (alienation) ستجد من يصفها بعبارة موفَّقة: "اقتلاع الذات بواسطة الذات إياها". وشرحها أن الثقافة الاستعمارية تتحول عن طريق الاغتراب إلى ضربٍ من ولاءٍ نفسيٍّ، موصولٍ باستيطانٍ معرفيٍّ عن سابق إرادةٍ ووعيٍ. فالاغتراب في حالته القصوى هو أشبه بانصباب وعي المستعمِر في صميم وعي المستعمَر على النحو الذي يصبح المهَيْمَنُ عليه غافلاً عن نفسه وعن مصيره وعن المكان الذي هو فيه. وفي هذه الحال يكفّ "المغترِبُ" عن أن يصبحَ سيدَ نفسه ويتحول إلى عبدٍ لآلة العمل وخطاب مالكيها. عليه، يصير المثقف المستعمَر كائناً صاغراً تمَّ انتزاعه من زمانه الخاص ومكانه الخاص؛ حتى انه ليشعر في أحيان شتى كالغريب بين أهله، ناظراً إليهم ككائناتٍ متخلفةٍ وبربرية. وبحسب فرانز فانون صاحب "معذبو الارض" فإن "المثقف المستعمَر يقذف بنفسه وبنهمٍ إلى الثقافة الغربية كما الأطفال

المتبنَّين الذين لا يكفُّون عن البحث عن إطار عائلي جديدً. لكن هذا المثقف، وهو يسعى ليجعل من الثقافة الأوروبية ثقافته الخاصة، لا يكتفي بمعرفة رابليه، أو ديدارو، أو شكسبير أو إدغار بو وسواهم، بل سيدفع دماغه إلى الحدود القصوى تواطؤاً مع هؤلاء الرجال".. في حقبة تالية من زمن الحداثة سيحتل رهطٌ من فلاسفة الغرب وعلمائه مساحةً بيّنةً من تفكير النخب العربية والإسلامية إلى الدرجة التي جعل هؤلاء من أولئك، أوثاناً يستلهمون أفكارهم وأفهامهم، ويتخذونها مسالك ومناهج عن ظهر قلب.

تلقاء النقد النخبوي "العالم ثالثي" للمنظومة الاستعمارية حفلت الميادين الغربية بتيارات نقدية استطاعت الانفلات بهذا القدر أو ذاك من الوظائفية الإيديولوجية للسلطة. رؤية هذه التيارات تجاوزت النقد الكلاسيكي لليبرالية ثم لتتضاعف وتتمدد مع ظهور حركات التحرر الوطني في البلدان المستعمرة بعد الحرب العالمية الأولى. في التنظير النقدي الذي قدمته هذه التيارات، أن سيطرة الإنسان على الإنسان لا تزال تمثل في الواقع الاجتماعي، ما يشي بأن استمراراً تاريخيّاً، ورابطةً وثقى بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي. بيد أن المجتمع الذي يضع الخطط ويشرع فعلاً في تحويل الطبيعة عن طريق التكنولوجيا يغير المبادئ الأساسية للسيطرة. فالتبعية الشخصية (تبعية العبد للسيد، والقن لصاحب القصر، والوالي للملك، الخ) يحل محلها - شيئاً فشيئاً - نوعٌ آخرُ من التبعية: لقد باتت السيطرة الاستعمارية الجديدة تعتمد في أدائها على درجةٍ أكبرَ من العقلانية، عقلانية مجتمعٍ يدافع عن بنيته الهرمية ويستغل في الوقت نفسه وعلى نحوٍ أنجعَ باطِّرادِ الموارد الطبيعية والفكرية، ويوزع على نطاقٍ متعاظمٍ باستمرارٍ أرباح هذا الاستغلال. وإذا كان الانسان يجد نفسه مقيداً على نحوٍ متعاظمٍ إلى جهاز الإنتاج، فإن هذه الواقعة تكشف عن حدود العقلانية وعن قوتها المشؤومة: فجهاز الإنتاج يؤبد النضال في سبيل الوجود، ويتجه إلى أن يجعل منه موضوعاً لمزاحمةٍ عالميةٍ شاملةٍ تهدد حياة أولئك الذين يبنون ذلك الجهاز ويستخدمونه.

والعقلانية الاستعمارية التي حدَّت وظيفة استعمال العقل بجلب المنافع المحضة، هي عقلانية مجردة من الأخلاقية. ومثل هذه العقلانية الوظائفية راحت تتمظهر مع تعاقب الزمن كسمتٍ تكوينيٍّ

للشخصية الاستعمارية. فلقد بيّنت اختبارات التاريخ أن من أمْيَز طبائع العقل الاستعماري إضفاء صبغة عقلانية على كل فعالية من فعالياته يقطع النظر عن أثرها الأخلاقي. إنّ ما ينتج من هذا في آخر المطاف هو أن تتحول العقلانية إلى ذريعةٍ فادحةٍ للاستخدام الإيديولوجي في الفكر الإمبريالي.

لنقرأ الإشكال بشيءٍ من التأنيّ:

في الفكر الاستعماري الذرائعي يُنظَر إلى كلِّ ممكنٍ وواقعيٍّ بوصفه أمراً عقلانيّاً. يحصل هذا حتى لو كان مقتضى الوصول إلى الهدف إيذاء الغير وانتهاك حياضه السيادية. في العقلانية الاستعمارية التي ارتكنت الى العلوم الطبيعية كمعيارٍ أوحَدَ لحل مشكلات العالم، تتجرد الذات الإنسانية من كلِّ محتوى أخلاقيٍّ وسياسيٍّ وجماليٍّ. وما ذاك إلا لأن المهمة الجوهرية لهذه العلوم تقتصر في مناهج التفكير الاستعماري على الملاحظة "المحضة" والقياس المحض. ذلك بأن تحديد "طبيعة الأشياء" وطبيعة المجتمع جرى على نحوٍ يبرر "عقلانيّاً" الاضطهاد والاستغلال. هكذا لم تكن خرافة "الحروب العادلة" التي تحولت إلى مقولةٍ سائدةٍ في العقد الأخير من القرن الماضي، إلا الدليل البيّن على هذا الضَّرب من العقلانية المبتورة. لم تدرك الحداثة بسببٍ من غفلتها ومَيْلها المحموم الى السيطرة، أن المعرفة الحقّة والعقلَ الحقَّ يقتضيان السيطرة على غلواء الحواس، والتحرر من قهر الغير والسيطرة عليه. المفارقة في "العقلانية" المابعد استعمارية، أنها حين تُقرُّ بالقيم الانسانية كسبيلٍ للعدل والسلام العالميَيْن، تعود لتؤكد ـ وبذريعة العقلانية إياها ـ أن هذه القيم قابلةٌ لأن تتخذ مكانتها في أسمى منزلة (أخلاقيّاً وروحيّاً)، ولكنها لا تُعَدُّ حقائقَ واقعيةً. تلك معادلةٌ أساسيةٌ من معادلات فلسفة الاستعمار التي بناها العقل البراغماتي للحداثة. تقول هذه المعادلة صراحةً: إذا كانت قيم الخير والجمال والسلام والعدالة غير قابلةٍ للاستنباط من الشروط الأنطولوجية أو العلمية، فلا مجال بالتالي لأن نطالب بتحقيقها. فهذه القيم في نظر العقلانية العلمية ليست إلا مشكلاتٍ تتعلق بالتفضيل الشخصي. ولما كانت هذه الأفكار غيرَ علميةٍ، فإنها لا تستطيع أن تواجه الواقع القائم إلا بمعارضةٍ ضعيفةٍ وواهنةٍ.

نضيف: إن العقلانية المنزوعة الأخلاق ـ بعدما استبدَّ بها جشع الاستيلاء والسيطرة ـ هي نفسها العقلانية التي دفعت بالعالم المعاصر إلى الانزياح والضلال وعدم اليقين.

مع استهلال الألفية الميلادية الثالثة سوف يظهر لنا كأن اللحظة لم تَحِنْ بعدُ لكي يختلي العقل الغربي بنفسه ويتأمَّل. المركزية الغربية بصيغها النيوليبرالية لا تنفك تستغرق في غفلتها بسببٍ من عقلانيتها البتراء. حتى السؤال الذي أنتجته ليعثر لها على طريقةٍ فضلى لسيادة العقل، ما فتئ أن انقلب عليها. صار سؤالاً استجوابيّاً على ما يقدمه المشهد العالمي من تغييبٍ لأحكام العقل وقوانينه، كأنَّما انقلبت "عقلانية الحداثة" على نفسها، فاستحالت "طوطماً" للخداع والإيهام، بعدما كانت أنجزت فلسفتها "العظمى" في "تأليه" الإنسان.

* * *

جرى التنظير الفلسفي للعقلانية الاستعلائية مجرى اليقين في غريزة الغرب السياسي. أسس "روحيّاً" لحملات القوة، وسوَّغ لمقولة استعمار الشرق، فجعلها تاريخاً سارياً لا تتوقف أحقابه عند حدٍّ. زعمت عقلانية التنوير أنها الروح الذي يسري بلا انقطاع في تاريخ البشرية، وأنها البديل للزمان اللاّعقلاني الذي استولدته جاهلية القرون الوسطى الأوروبية. ولذلك فليس من قبيل التجريد أن يستنتج إيديولوجيو العقلانية الغربية المتأخرة "أنَّ فن تكوين الحقائق أهم من امتلاك الحقائق". لقد انبرى هؤلاء إلى استدعاء هذه المقولة ورفعها إلى مستوىً متعالٍ. فكان من نتيجة ذلك أن آلت بهم إلى ذروة اللاّعقلانية. المتمثلة في الواقع بتسويغ اضطهاد الشعوب كسلوكٍ مقبولٍ ومعقولٍ. لم تعد غاية العقل الامبريالي المستحدث الكشف عن جوانب اللاّمعقول في الواقع، بل صارت غايته الكبرى البحث عن الصيغة التي يمكن بفضلها تشكيل الواقع طبقاً للمصلحة. كذلك لم تعد الغاية هي التجاوز والتغيير، بل أصبحت هي التبرير عينهُ. وبدل أن يكون العقل الإنساني موجِّهاً للواقع المعاصر أصبح خاضعاً لأغراض الواقع ولوازمِه...".

استناداً إلى هذا التحويل الذي أجراه العقل الاستعماري في البناء العام لقيم الحرية والعدالة والمساواة، شق الفكر النقدي سبيله الاحتجاجي على هذا النوع من الارتداد الكارثي. لقد اتخذت العقلانية هنا صفة جديدة كل الجدَّة. تحولت إلى ايديولوجيةٍ فظّةً تسوِّغ لنفسها كل ما ترسمه من مطامح. عند انتهاء الحرب الباردة (1990) أخذت النيوليبرالية فرصتها لكي "تؤدلج" انتصارها. ولقد تسنَّى لها بوساطة شبكةٍ هائلةٍ من "الميديا البصرية والسمعية" ـ أن تعيد إنتاج هيمنتها ثقافياً واقتصادياً ونمط حياة على نطاق العالم كله، كان على "عقلانية" الليبرالية الجديدة أن تقطع صلتها

بالموروث المفاهيمي لحداثة التنوير. وها هي تحسم مدَّعاها بتقريرها أن تداعيات المشهد العالمي "لا تعكس فقط نهاية التوازن الدولي بل نهاية التاريخ بالذات: أي نهاية التطور الإيديولوجي للبشرية كلها، وتعميم الديمقراطية الليبرالية كشكلٍ نهائيٍّ للسلطة على البشرية جمعاء.

هل بلغت العقلانية بصيغتها الإمبريالية المستحدثة حدَّ "الجنون" حين جعلت العالم أرضاً منزوعة القيم؟..

ذلكم هو السؤال الذي طفق يشكل الهمُّ الأقصى لنقَّاد السلوك الاستعماري. المذاهب النقدية الغربية تنبَّهت إلى مثل هذا المنعطف بصورةٍ مبكرةٍ. لذا أجابت في ما يشبه الفانتازيا الفلسفية أنَّ اللاّعقلانية غالباً ما ترتدي رداء العقل لكي تعيد اكتشاف ذاتها. ربما أدركت براغماتيات السيطرة في الغرب أنها مضطرة إلى الهروب من العقل تحت وطأة المصلحة وغريزة البقاء. لكن سيبدو أنَّ لعبة الهرب من العقل إلى الجنون هي عودةٌ إلى العقل بمخيلةٍ أخرى. وهذه السيرورة لا بد أن تنتج معرفةً على صورتها.. معرفةً تسعى إلى ملء الخواء، ولو بإيديولوجيات ثَبُتَ بطلانها...

* * *

في عالما العربي والمشرقي والإسلامي الراهن يصبح من المهم أن يندرج هذا التفكير التحرري النقدي للاستعمار إلى منظومةٍ معرفيةٍ تؤسس للاحياء الحضاري في مواجهة الاقصاء الاستعماري المستأنف. فلكي يتخذ فكر ما بعد الاستعمار مكانته كواحدٍ من مفاتيح المعرفة في العالم العربي والاسلامي، وَجَبَ أن تتوفر له بيئات راعية، ونخب مدركة، ومؤسسات ذات آفاق نهضوية، في إطار مشروعٍ حضاريٍّ متكاملٍ.

* * *

في هذا العدد من "الاستغراب" سعي إلى متاخمة البنية الاصطلاحية والمفاهيمية والمعرفية للفكر ما بعد الاستعماري. وسيجد القارئ عبر سلسلة من المقالات والأبحاث محاولة لكشف الغموض المحيط بالمفهوم ويبيِّن معالمه الأساسية بوصفه مذهباً نقدياً للظاهرة الاستعمارية بتلاوينها وضروبها المتعددة.

حوار مع المؤرخ الفرنسي جاك بوشيباداس

حاوره: جول نودت

فكر ما بعد الاستعمار تيار نقدي وليس درساً أكاديمياً

حوار مع المؤرخ الفرنسي جاك بوشيباداس

فكر ما بعد الاستعمار تيار نقدي وليس درساً أكاديمياً

أجرى الحوار: جول نودِت Jules Naudet [*]

ما هي الرهانات والحدود التي تدور مدار فكر ما بعد الاستعمار؟

هذا السؤال المحوري شكل فضاء هذا الحوار مع المؤرخ الفرنسي جاك بوشيباداس حيث يذكّر بان دراسات ما بعد الاستعمار، ليست مادة دراسة مخصوصة، وإنما هي تيار فكري نقدي، داعياً التاريخ، ألّا يحتفل بأوديسة التقدم الغربي عبر العالم.

والمعروف عن جاك بوشيباداس أنه مؤرخ الهند الحديثة. فهو خبير في المركز الوطني للأبحاث العلمية، وعمل بشكل أساسي في وسط مركز دراسات الهند، وآسيا وجنوب آسيا لمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية. أما أبحاثه الأولية عن الفلاحين ومعركة الاستقلال في الهند المستعمرة، فقد وضعته منذ نهاية السبعينيات في علاقة تبادل ودية ونقدية، في آن، مع مؤرخين من المجموعة المؤسسة للدراسات الهامشية Subaltern Studies.

حول دراسات ما بعد الاستعمار، التي يكتب عنها كتاباً في الوقت الحاضر. كان معه هذا الحوار:

المحرر

حياة الأفكار: ماذا نعني بدراسات ما بعد الاستعمار؟

جاك بوشيباداس: دراسات ما بعد الاستعمار، هي حقل من الفكر النقدي، ولد في الجامعات الأنكلوسكسونية خلال الثمانينات، وخصوصا في الولايات المتحدة. نشأ من كتاب مهم ومشهور،

---

*ـ العنوان الأصلي للحوار: **La portée contestataire des études postcoloniales**
Entretien avec Jacques Pouchepadass

ـ المصدر: موقع "حياة الأفكار" على الأنترنت **laviedesidees.fr** بتاريخ: 16 أيلول / سبتمبر 2011.

ـ ترجمة: صلاح عبد الله.

نشره إدوارد سعيد سنة 1978 بعنوان الاستشراق، وكان هدفه دراسة ونقد خطاب الغرب عن العالم الإسلامي. الفترة الزمنية التي درسها إدوارد سعيد في هذا المؤلَّف، تخص كل مرحلة علاقة الغرب الاستعمارية، مع سائر العالم وخصوصاً الفترة الثانية، من الانتشار الأوروبي للقرن الثامن عشر، حتى منتصف القرن العشرين. استوحى إدوارد سعيد في هذا المشروع فكر ميشال فوكو. اهتم بدراسته بمجمل الإنتاج العلمي والأدبي، وخصوصاً الروائي الغربي، الذي يتناول الشرق، وافترض مبدئياً أنّ مجموع هذه الكتابات، كانت تشكل أو بالأحرى تمثّل ما كان ميشال فوكو قد أسماه صياغةً استدلالية، أيْ نوعاً من العالم الذهني والثقافي، الذي يجد تعبيره في التناصّ الشامل للمرحلة. هذا التركيز على الخصائص الأساسية للنصوص، الذي، من البديهي، كان له علاقة مع ما نسميه المنعطف اللساني، هو ثورة أساسية في الحياة الفكرية، لهذه السنوات. وقد كان بالتالي لهذا السبب منتقدا بشدة بالطريقة نفسها، التي انتقدت بها، مرحلة ما بعد الحداثة على نحو قليل، في كل أنحاء العالم، وخصوصاً في فرنسا. وقامت استشراقية أدوار سعيد بتجديد شامل في الخطاب العلمي، حول الغرب و«آخريه» «ses autres».وقد أخذ عدد كبير من المثقفين يعملون في الوجهة نفسها. وكان هؤلاء بشكل أساسي، يتحدرون من البلدان التي كانت تسمى في تلك المرحلة بالعالم الثالث، أو بالأحرى، بلدان الجنوب كما يقال اليوم، وكانوا ملتحقين بالجامعات الأنكلوسكسونية، وخصوصا في الولايات المتحدة. وكان هؤلاء المفكرون، بسبب الجو الثقافي، الذي كانوا يعيشون ويعملون داخله، مهيئين لتبني موقف العودة النقدية هذه، حول الخصائص الأساسية للنصوص، التي تتناول الاستعمار. وعلى نقيض المعاداة التقليدية للاستعمار، التي تصدر بالحري عن النقد السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فقد تجاوز إلى نقد أكثر معرفية épistemique، نقد كان يتخذ أساسه من مجمل نصوص المرحلة الاستعمارية. إن هذه النصوص التي كان ينطلق منها، هي التي أعطت ما أصبح يطلق عليه مُذَّاك فكر ما بعد الاستعمار كما ينمو الآن، في الجامعات الأنكلوساكسونية والأميركية وقليلا أيضا في كل أنحاء العالم.

حياة الأفكار: ما هي العلاقة التي يمكن أن نعقدها بين دراسات ما بعد الاستعمار والدراسات الهامشية؟

جاك بوشيباداس: إن الدراسات الهامشية، هي بكل دقة عنوان سلسلة من الأعمال التي ظهرت في الهند، منذ العام 1982 وقد ظهر العمل الثاني عشر والأخير منها، في 2005. كانت هذه الأعمال بمبادرات جماعية، مجموعة من المقالات، أدارتها مجموعة من المؤرخين الشباب، الذين كانوا

ضموا إليهم مؤرخين آخرين، يعملون بمقتضى رؤيتهم، بإدارة مؤرخ ماركسي بنغالي، يكبرهم سنا بكثير، وكان مستقرا في إنكلترا، ويدعى راجانيت جحا. كانت رؤية جحا ومرافقيه الشباب تستلهم التاريخ، تاريخ الطبقة الدنيا من المؤرخين المدعوين بالراديكاليين، الذين يهتمون بالشعب أكثر من اهتمامهم بالنخب، وما كان قد أراده جحا وأتباعه: تغيير النظرة المهيمنة على تاريخ الهند الاستعماري، وكتابة تاريخ الهند من تحت. وكان هذا التاريخ الذي واجهه جحا، ينتظم بقطاعين. كان ثمة من ناحية، التاريخ الاستعماري بالمعنى التقليدي للكلمة، تاريخ إنكليزي إلى حد بعيد، قام من جهة على كتابة تاريخ الإنكليز في الهند، بدلا من كتابة تاريخ الهند في المرحلة الاستعمارية، ومن جهة أخرى، ما يمكن أن نسميه الرواية الرسمية لتكوّن الأمة الهندية، كما توجد في كل كتب التعليم الجامعي. كانوا يمجدون فيها مسار نخب الهند الوطنية، خلال معركة الاستقلال ويظهرون كيف تحركت الجماهير الهندية وراءهم، وانتزعت في النهاية الاستقلال، باتباع توجيهاتهم بدلا من أن يكون ذلك بمبادرة الجماهير الخاصة.

رؤية جحا وأقرانه كانت مختلفة كلياً. لقد كانوا يقصدون أن يستعيدوا، في آن، كرامة الشعب الهندي، وقدرته على المبادرة والفعل، واستقلاله الذاتي حيال النخب، ليبرهنوا، أنّه في الحقيقة، كان يعود للشعب، الفضل في إخراج الإنكليز من الهند. والنخب التي كانت مضطرة، للسير خلف الشعب، استولت على السلطة في النهاية، وحرمته من مكتسبات انتصاره. كان في هذا المسار، أخطاء في المنهج، أو على الأقل، مواقف يصعب الدفاع عنها، وقد وُجّه إليها النقد سريعاً: من جهة، حقيقة أن الشعب ككيان تم النظر إليه، بتعميم من خلال خصائص عامة، حالت دون التمييز حتى داخل الجماهير الشعبية الهندية، ومن جهة أخرى، وكان هذا هو على الأخص، نقد اليسار حقيقة أن الدراسات الهامشية، كانت تسند إلى الشعب المبادرة بكاملها، دون الاعتراف أنه لم يكن بإمكانه، أن يفعل شيئاً دون نخبة، دون طليعة لها تنظيمها وتوجّهاتها. كان ذلك بوضوح نقداً صادماً. من هنا فإن الدراسات الهامشية، أو بالأحرى المجموعة التي تكونها غيّرت قليلاً توجّهاتها. وبدلاً من الاستمرار في اتّجاه الدفاع عن الشعب، انتقلت إلى انتقاد خطاب النخبة الاستعمارية والهندية. وهكذا قامت، انطلاقاً من هذه اللّحظة، بإنشاء تاريخ ينتقد خصائص المرحلة. وفي فعلهم هذا وجد الهامشيون أنفسهم على أرضية دراسات ما بعد الاستعمار، التي كانت حينذاك في أوج انطلاقها. وقد اتفق فضلاً عن ذلك، أن هؤلاء المؤرّخين الهامشيين كان عددٌ منهم لامعاً، وقد توظّفوا في الجامعات الأمريكية، ووجدوا أنفسهم في المكان نفسه، الذي ولدت فيه، دراسات

ما بعد الاستعمار. وقد تم نوع من الترابط بين الاثنين، وكفّت الدراسات الهامشية، عن الظهور سنة 2005، كمؤسسة نشر مميزة، إذ ذابت في ركام ثقافة ما بعد الاستعمار. وقد انضم عدد آخر إلى مجموعة الدراسات الهامشية، وأصبحوا نجوم فكر ما بعد الاستعمار: مثل، غياتري سبيفاك وديبيش شاكرا باتري وبعض الآخرين. وهكذا، سوف تمثل دراسات التابع ربما مرحلة ما قبل التاريخ للدراسات ما بعد الاستعمارية، ولكن في كل الحالات هي تمثل تاريخها الأوّلي.

حياة الأفكار: هل يمكن القول أن دراسات ما بعد الاستعمار هي في الحقيقة متعددة الاختصاصات؟ (transdisciplinaires)

جاك بوشيباداس: إن دراسات ما بعد الاستعمار، ليست حقل دراسة مخصوص، إنها تيار فكري نقدي، يمكن وصفه بالراديكالي، وقد تأثّر في أصوله، بالسياق الفكري الذي ظهر داخله: سياق ما بعد البنيوية، ما بعد الحداثة، وكل ما أُطلق عليه في حينه النظرية الفرنسية، لأن هذا الموقف الفلسفي كان في قسم كبير منه، ينطلق من كتابات فوكو، داريدا ودولوز إلخ. هذا الموقف النقدي، يتوجّه إلى كل الدراسات الإنسانية المخصوصة، وإلى العلوم الاجتماعية، ويدعوها إلى نوع من التميّز، إلى تحوّل في النظرة، ما ساهم كثيراً في دفعها إلى العمل على نفسها، وعلى أن تنفّك من طريقة في التفكير، تضع النموذج الأوروبي، في قلب كل شيء، وأن تعترف لطرق التفكير غير الأوروبية بجدارتها المساوية للتفكير الأوروبي. وسّعت دراسات ما بعد الاستعمار، على نحو كبير، حقل كل واحد من حقولها المخصوصة. وحقيقةً، إنها ولدت في حقل الدراسات الأدبية، وأن معظم الرواد الأوائل في تلك اللحظة، كانوا أساتذة أدب أو أساتذة أدب مقارن في الجامعات الأنكلوسكسونية. ولكن الأسئلة والتخلي عن المركزية الأوروبية، التي تقترحها، تتوجّه إلى الحقول المخصوصة وخصوصاً إلى التاريخ، الذي لم يعد ينبغي أن يكون برأيهم روايةً لأوديسة الحداثة في أرجاء العالم، ولصدمة الرأسمالية التي ولدت في الغرب، واتجهت إلى مختلف مناطق العالم، أو لمسار التاريخ المتناقض والغامض للبلدان ذات الثقافة غير الأوروبية، باتجاه نموذج التطور الغربي الذي يُعرض عليها. وعلى العكس، ينبغي للتاريخ أن يُخلي مكاناً، لكل ما يُسمى بحسب النظرة الأوروبية التقليدية، تواريخ هامشية، تاريخ الأطراف، بالتخلّي عن فكرة المركز أوالهامش. ليس ثمة سوى تواريخ ذات قيم متساوية، جدارة متساوية، وأهمية متساوية، وهي جميعاً تتبع طريقها في ارتهان ما، نحو ظروف عالمية، ودون أن تكون منذورةً لتشبه نماذج محدّدة مسبقاً، أو أن تتوق إليها.

وكذلك فإن الاتنولوجيا، الحقل المخصوص، الذي ظلّ لوقت طويل، وربما لا يزال، على شجار مع عيب ضمّه الأولي إلى مشروع الاستعمار، عليه أن يغتني بالكثير، وعلى أيّ حال، كان قد تمّ الاشتغال عليه كثيراً من خلال استبانات ما بعد المرحلة الاستعمارية. والمقصود بالنسبة له وصف الثقافة وليس التاريخ، ولكن المسألة في الحقيقة، هي، جوهريّاً، نفسها. فالدراسات الأدبية، من حيث انطلقت دراسات ما بعد الاستعمار، كانت قد اهتزّت هي نفسها بعمق. فمعيار الأعمال الكلاسيكية التي هي في قلب برامج التعليم تغيّرت على نحو هائل. لقد أُدخل فيها بالطريقة نفسها الأعمال الأوروبية الكلاسيكية، وأعمال صادرة عن حقل آداب البلدان التي اُستعمرت سابقاً. إن دراسات الآداب التقليدية، قد اصطدمت بقوة بعلاقتها الجديدة كليّاً، بالنظرية التي بدأها النقد الأدبي، لمرحلة ما بعد الاستعمار، وبأدواتها المفهومية والمنهجية. فمعظم فروع دراسات ما بعد الاستعمار، في الجامعات الأنكلوساكسونية هي في الأساس فروع دراسات أدبية. ولكن في الحقيقة إذا نظرنا إلى برامجها التعليمية، وإلى الحقول الأصلية لطاقمها التعليمي، نتحقق أنها فروع تتمثّل فيها العلوم الاجتماعية إلى حد ما، وإن الهموم الجمالية التقليدية، تحتل أحيانا بكاملها، الدرجة الثانية. ثمة جوهريّاً ميزة تحول لحقل الدراسة المخصوص لأبحاث ما بعد الاستعمار، وهذا ما جعل لها، جزئيا المقدرة على الخلخلة والتجديد، في آن، في العلوم الاجتماعية والإنسانيات

حياة الأفكار: ما هي حدود مشروع بهذا الاتساع؟

جاك بوشيباداس: إن دراسات ما بعد الاستعمار، كانت قد اُنتقدت كثيراً، وكان قسم من هذا النقد هو النقد نفسه الذي قد وجهته، هي ذاتها، إلى حقول الدراسة المعنية. ويمكن أن نميز بين نوعين من النقد يشيران أيضا إلى تحديدين كبيرين لفكر ما بعد الاستعمار. الأول هو حقيقة أن دراسات ما بعد الاستعمار تعمل بشكل أساسي على النصوص. فكانت إذاً، وعلى نحو سريع، موضوعاً لنقد من طبيعة مادية، غالباً من مفكرين ماركسيين، إذ يأخذون عليها مثاليتها: التخندق في نقد النصوص، كان ملحوظاً كطريقة لهجران أرض واقع النضالات الاجتماعية الحقيقية، وكخيانة للشعوب الفقيرة والمحرومة، التي نصّب مفكرو ما بعد الاستعمار أنفسهم المتحدث باسمها، بمقدار ما تستمر هذه الشعوب في النضال كل يوم من أجل نجاتها، أو ضد الأنظمة المضطهدة، وطالما ظلت مرتهنة بشدة إلى شروط الحياة التي صنعوها لها. إنها ليست أبدا لا مبالية، بل على العكس ملتزمة بمعركة التحديث والتقدم، والحريات الملموسة إلخ وهي معارك لا

يقدّم لها نقد النصوص شيئا. والميزة الأُخرى للنقد نفسه هو أن نقد المجتمعات المستعمرة سابقاً، حصراً، من خلال الزاوية التي يستمر فيها الغرب، بممارسة تأثيره عليها، فذلك يعني السكوت على عدم المساواة، داخل هذه المجتمعات أو تجاهلها، إذ أن أصل هذا الاضطهاد، هو في داخل هذه المجتمعات نفسها. هذه المثالية النصوصية لدراسات ما بعد الاستعمار، سيكون لها إجمالاً كنتيجة، ترك الجماهير المقموعة لقدرها المادي الحزين، لمصلحة اهتمامات ذات طبيعة محض ثقافية. هذا النقد المادي لمثالية دراسات ما بعد الاستعمار، يترافق في الأغلب مع اتهام المنقف ما بعد الاستعماري نفسه. كثيرون يقولون: «انظر إلى هؤلاء المؤلفين الذين يعيشون برفاهية عالية في جامعات أنكلوسكسونية، في بلدان الشمال التي تدفع لهم ببذخ. إن شروط حياتهم لا تشبه على الإطلاق شروط حياة الناس الذين يدّعون الدفاع عنهم». هذا النقد، كما يبدو، قلّما يقبل في الحدود التي يترجم فيها شكلاً معادياً، للنزعة الفكرية، حتى وإن كانت لاواعية، ثمة ضمناً فكرة أن العمال وحدهم، يستطيعون على سبيل المثال، التكلم بطريقة صحيحة عن العمال[1]، وهذا موقف غير ماركسي إلى حد بعيد، لأن الماركسية نفسها، وضعت على الدوام، في المقام الأول، التعاون بين المثقفين والجماهير، الماركسية نفسها يمكن أن تعتبر باطلة في هذا المنظور، لأن ماركس كان بورجوازيّا صغيرا لا عاملا، وأن انجلس كان ابن أحد صناعيي النسيج الكبار.

الحشد النقدي الكبير الآخر، للحدود المعترف بها، أو التي تعزى لمرحلة ما بعد الاستعمار، يخص طابعها المؤرخ، الطريقة التي ينظر فيها مفكرو ما بعد الاستعمار إلى التاريخ ، وقد أخذ عليهم المؤرخون بشدة قطيعتهم مع الإمبريالية، إذ أن هوسهم بالنصوص حال دون رؤيتهم للأشياء كما هي، ويؤخذ عليهم بشكل خاص، ميلهم للكلام عن الأنظمة الاستعمارية، كما لو أن المقصود، نوع من الهيمنة وحيد الشكل، وثابت على امتداد الكرة الأرضية، ومنذ بدايات التوسع الأوروبي، والأنظمة الاستعمارية، في الحقيقة، مختلفة واحدها عن الآخر، والسلطة الاستعمارية لم تكن أبداً متراصة، وذات سلطة مطلقة، وعلى العكس، كان يتخللها تناقضات، وتضطر للتفاوض باستمرار مع المجتمعات المحلية، وكانت تتطور أيضا تبعا للظروف. هذا النقد هو صحيح تماما، والتاريخ كما بدا أن مفكري ما بعد الاستعمار كانوا يريدون كتابته، لا يأخذ في الحسبان التطورات التاريخية، هذا العيب يعود بالتأكيد، في جزء منه إلى أن دراسات ما بعد الاستعمار، ذات مصدر أدبي ، وهذا

[1] - Bennet, Lawtence, morris New keywors: A Revised Vocabulary of Culture and society, 2005, by Blackwell publishing LTD, oxford. pp. 225.

على ما أعتقد تعبير جديد للتوتر الدائم، للعلاقة بين الأدب والتاريخ ، التاريخ يأنف أن يأخذ الأدب في الحسبان لأنه خيال، ولكن في الوقت عينه، يستنكف من النظر إلى ذاته، وأن يعترف أنه هو أيضا، وبشكل أساسي على مستوى المخيلة، كما على مستوى الكتابة، حقل أدبي ويصعب عليه الاعتراف أنه مشروع لا ينتهي أبداً، إذ أن أعماله تُستعاد على الدوام، وتُكتب من جديد، حقيقة التاريخ هو أنه بذاته حقيقة، لن أقول أنها حقيقة مشابهة لتلك التي تنبثق من الأعمال الخيالية، ولكن مع ذلك، هو حقيقة هشة، وهي أيضا ممهورة بالنزعة النصوصية.

لم يكن المؤرخون، فضلا عن ذلك، الوحيدين الذين انتقدوا مرحلة ما بعد الاستعمار، من خلال أخطاء منهجها، أقول أن معظم نوع هذا النقد، الذي وجه لفكر ما بعد الاستعمار، من خلال التاريخ، كان قد أخذه مفكرو ما بعد الاستعمار أنفسهم بالحسبان. ليس ثمة فكر جامد لما بعد الاستعمار، غير متحرك، نستطيع نقده كنوع من العقيدة، أو النسق. إنه في تطور دائم. ومفكرو مرحلة ما بعد الاستعمار هم، فضلاً عن ذلك، أناس يصرحون غالبا، أنه يتعبهم أن يوضعوا غالبا موضع اتهام، يصدر على الدوام، خصوصا من بين صفوفهم. وما لا يمكن تجنبه، هو أن الأسئلة التي يطرحها مفكرو ما بعد الاستعمار على التاريخ، هي أسئلة يطرحها وسيطرحها كل الناس: هل من المقبول أن يرجع التاريخ على الدوام إلى تاريخ الحداثة والى مسار الغرب؟ هل هذا المسار هو النموذج الضروري لتاريخ كل شعوب الكرة الأرضية؟ وهل الرأسمالية هي، حقيقة، اختراع غربي حصراً؟

حياة الأفكار: لمتابعة فكر ما بعد الاستعمار، رأينا أخيراً، أن نظرية ما بعد الاستعمار، قد أثارت نقاشات حيوية في فرنسا. أيبدو لك ذلك بمستوى أهمية المسألة، التي يطرحها هذا السؤال النظري؟ ماذا يمكن لدراسات ما بعد الاستعمار، أن تقدم لتقدم الجدل العلمي الفرنسي؟

جاك بوشيباداس: بدايةً لن يكون من دون جدوى، التساؤل لِمَ لَمْ تخترق دراسات ما بعد الاستعمار النقاش العام في فرنسا إلاّ بعد مضيّ وقت طويل على انطلاقها، في العالم الأنكلوسكسوني، تقريباً بعد خمس وعشرين سنة، على صدور كتاب الاستشراق. لِمَ هذا الفارق؟ إنني أرى في ذلك عدة أسباب ممكنة، تنفي الاختلافات الإثنية والثقافية لتركّز كليّاً على الوحدة الداخلية للجسم السياسي، الذي هو جزء من ثقافة القاعدة المتوسطة. وبهذه العقلية لم نكن مهيئين لاستقبال نموذج الاستبانات، التي تقترحها دراسات ما بعد الاستعمار. وثمة تفسير آخر، يمس العالم الفكري. فدراسات ما بعد الاستعمار كانت منذ البداية مرتبطة، من قريب أو بعيد، بتيارات

فكر ما بعد الحداثة، وعليه لم تختزل ما بعد الحداثة بسرعة في فرنسا، ولكن في النهاية تضررت كثيراً من ارتياب معظم المثقفين. وهذا ما نسميه فكر ال 68. لم تؤخذ دراسات ما بعد الاستعمار بجدية لوقت طويل .ثمة أيضا ربما سبب ثالث، ذلك أننا في فرنسا، استطعنا أن نكوّن مع دراسات مع بعد الاستعمار، انطباعا أننا رأينا ذلك من قبل .كان لدينا في فرنسا فرانز فانون، إيمي سيزار، ليبولد سيدار سنغور، سارتر، ألبير ميمّي وجورج بالنديي وهؤلاء جميعا، مؤلفون كانوا قد كتبوا في الخمسينات، وقد تابع الكتابة عدد منهم لاحقاً. وعليه فقد احتفل مفكرو ما بعد الاستعمار بهؤلاء كأيقونات أو كرواد كبار. استطعنا إذاً أن نفكر على نحو خاطئ كليا، أننا في فرنسا كنا قد سلكنا هذا المسار، وأنه لم يعد من الضروري، العودة إليه. إنه لخطأ أساسي، في الحدود التي إذا كان هؤلاء المؤلفون الناطقون بالفرنسية، استشهدتْ بهم فعليا دراسات ما بعد الاستعمار، فعلى الأغلب أعاد المؤلفون شرح كتاباتهم. على سبيل المثال فرانز فانون، أعاد متخصصو ما بعد الاستعمار، التفكير أنه بشكل أساسي لاكاني (نسبة إلى لاكان) اشتغل على العلاقة مع الآخر، في حين أنه كان بشكل أساسي، مناضلاً من العالم الثالث، وحليفا للوطنيين الجزائريين. وكثير من هؤلاء المؤلفين كانوا مثله، من العالم الثالث، داعمين للحركات الوطنية الحديثة، في فترتهم، وكانوا أيضا ماركسيين، بمقدار الخصائص التي تفرقهم كليّاً عن فكر ما بعد الاستعمار.

إن ما فتح الباب في فرنسا أمام مرحلة ما بعد الاستعمار، هي أزمة النموذج الفرنسي، في الاندماج، الذي انفجر في الفضاء العام في العام 2005 في لحظة أزمة الضواحي الشهيرة. وقد تسبب آنذاك عدد من المبادرات التشريعية للحكومة، باضطرابات حقيقية، حول مسألة ذاكرة الاستعمار، تصريحات ممثلي الجمعية التي أصبحت لاحقاً حزبّاً سياسيًّا باسم «مواطنو الجمهورية الأصليين» (Indigène de la République)، الذين أخذوا يتكلمون عن دراسات ما بعد الاستعمار في فرنسا، في وقت لم تكن فيه الظروف مهيأة لنقاش هادئ، ولتفكير عقلاني. ولقد تم الاستيلاء على وسْم (label) ما بعد الاستعمار، على نحو عجول، وفي أغلب الأحيان، دون أي صفة. أقول أن ذلك كان على وجه الخصوص، حالة فئتين من الأشخاص. من ناحية، ممثلو الحركات المطلبية لما نسميه، بمجاز فرنسي النموذج، «الاختلاف»، الذين هم ممثلون ل«أقليات واضحة»، أعلنوا أنهم ما بعد استعماريين قائلين: «إن ما نعيشه اليوم هو الإرث المباشر للاستعمار، إن عيشنا في الغيتوات، والتمييز الذي نحن ضحاياه، يعيد إنتاج ما كان قد حصل في الفترة الاستعمارية». لا يقرّ أي مؤرخ، وعلى نحو منصف، هذا الاستخدام. كان في ذلك استغلال لأفكار ما بعد الاستعمار،

من قبل أقليات تعيش بالتأكيد، ضمن شروط صعبة جدا، وهم مواطنون فرنسيون، وليسوا تابعين، من بلاد مستعمرة سابقا، إنهم يستخدمون على نحو شرعي تماماً رأسمالاً رمزيّاً، كضحايا، للدفاع عن مكانهم، في الجدل الديمقراطي، ولكننا هنا في وضعية لا علاقة لها إطلاقاً مع ما هي عليه وضعية ما بعد الاستعمارية. هذه، على العكس، عرفت نقاشات، امتدت طويلا جدا، حول معنى ال«ما بعد» (post) في عنوانها حيث تبين أن ال«ما بعد» (post) المقصودة ليست «بعد»(après) كتسلسل تاريخي ولكن هي بالأحرى ما بعد (au_dèla) معرفي. إن المقصود بالذات هو نقد ما تبقى اليوم، من طرق الرؤية والتفكير، خلال المرحلة الاستعمارية، في العلوم الاجتماعية وربما في بعض المواقف المشتركة، في طرق النظر، إلى الناس الذين يأتون من مكان آخر. ولكننا نكون، إذّاك في نظرية المعرفة (épistemologie) لا في علم اجتماع اليوم .

إن «القرصنة» الأخرى، إذا أمكن القول لوسْم (label) ما بعد الاستعمار، هي صنيع مؤرخي الاستعمار، الذين أعلنوا، أنهم ما بعد استعماريين، ليقدموا مظهراً جديداً لما ليس هو، في الحقيقة، سوى التاريخ القديم، ليسار الاستعمار. وهذه طريقة محترمة تماماً، وأوافقها إلى حد بعيد، في رؤية تاريخ التوسع الفرنسي وهو نمط تاريخ يظل غالبا، في سجل الإدانة والفضيحة والجرم، وعلى مسافة سنين ضوئية، من استبانات دقيقة للغاية، ومتطورة لدراسات ما بعد الاستعمار.

إذاً، هل يمكن لدراسات ما بعد الاستعمار، أن تحمل شيئا للنقاش الفرنسي؟ أنا مقتنع بذلك، أعتقد أننا بحاجة في فرنسا لتفكير معمّق يهدف إلى إعادة تأسيس عقدنا الاجتماعي، وأن نتفحّص ما إذا كان في المجتمع الفرنسي لا مفكرٌ فيه استعماري، ينخر فيه من الداخل. نحن بحاجة إلى هذا النوع من النقاش، إلى هذه الدقة النظرية. فالتجربة الكبيرة لدراسات ما بعد الاستعمار، في نقاش هذه المسائل، يمكن أن تقدم بعض المساعدة. كان علينا أن نتجنب، مهما كان الثمن، تبسيطها أو اختصارها أو أن نجعل منها أدوات في نقاشات، لا تحمل لها شيئاً، كما فعلنا غالباً حتى الآن.

حياة الأفكار: هل لدراسات ما بعد الاستعمار مستقبل بعد مضي خمسين عاما على نهاية الامبراطوريات؟

جاك بوشيباداس: إذا أقررنا أن دراسات ما بعد الاستعمار هي: مرتبطة بدقة، بواقعة تاريخية محددة، أي الماضي الاستعماري للعالم الغربي، فلن يكون بوضوح مستقبل لدراسات ما بعد الاستعمار. وبالمقابل إذا رأينا أنها حقًّا حجة فرعية، لنقد استبانات العلوم الاجتماعية والعلوم

الإنسانية، إذا رأينا بشكل خاص، إلى أي درجة لا تني تتجدد، بمقتضى عقل الزمن أو المسائل التي تنشأ، آنذاك، أعتقد أن الإجابة ستختلف. فإحدى النقاشات الضخمة التي دارت داخل وحول دراسات ما بعد الاستعمار، في البلدان الأنكلوسكسونية ،خلال العقد الأول من هذا القرن ،كانت لمعرفة إذا ما كانت الإمكانات النقدية والمردود الفكري لدراسات ما بعد الاستعمار، تستطيع أن تحافظ على بقائها مع العولمة، ومع التغييرات الكبيرة، لتوازن القوى في العالم، بحيث يبدو أن التوازن الاستعماري لم يعد من مكوّنات الواقع، إذ أن عددا من مفكري مرحلة ما بعد الاستعمار لاحظوا ذلك بأنفسهم وتوقعوا أن تكون استبانات ما بعد الاستعمار، في طريقها إلى الاختفاء، وأنها ستخلي مكانها، قريباً، لشيء آخر. ينبغي أن نرى جيدا، من هذا الموقع، أن ثمة فكرة ما نسميه العولمة، التي هي ظاهرة جذرية بجدتها. وعليه فإن النقاش حول هذه المسألة، أبعد من أن يقفل. فالقرابة بين الاستعمار أو بالحري مرحلة السيطرة الاستعمارية، وعولمة اليوم قد أوضحها عدد كبير من المحللين. والعولمة-أستخدم الكلمة الإنكليزية -globilisation- ليست سوى التمدد الأقصى لما كانت عليه إمبريالية المرحلة الاستعمارية. وبالتأكيد لا يزال هناك الكثير، مما ينبغي فعله لنفهم العالم، الذي نعيش فيه اليوم، بالأدوات التي كانت بحوزتنا لشرح نظام العالم منذ قرن. ولكن هذا النقاش لم يقفل مرة أخرى، فدراسات ما بعد الاستعمار، هي بصدد دمج عدد كبير من الأبحاث (هي في الحقيقة مرتبطة بعمق بما كانت عليه في البداية) التي تأخذ في الحسبان ظاهرات معاصرة جدّاً. إذ أن عدداً من فروع دراسات ما بعد الاستعمار، غيّرت اسمها من «ما بعد الاستعمار» (poscolonial) ليصير «عابر للاستعمار» (transcolonial). ويبدو أنها تطور استبانات متمحورة حول مسألة الهيمنة، باتجاه استبانات تتناول أكثر حقائق التنقل، التبادل، التعايش وتدفق المهاجرين. إننا نسير باتجاه إندماج (fusion) هذين الحقلين: دراسات ما بعد الاستعمار ودراسات العولمة. ويمكن أن نفكّر في هذا الوضع المتحرك، أن دراسات ما بعد الاستعمار، في طريقها إلى التحوّل باتجاهٍ يعطيها عقد إيجار غير محدود، أو على أيّ حال، بأفق بعيد جدّاً. والمسألة بعد ذلك هي في معرفة إذا ما لا زلنا نستطيع تحديد حقل دراسات متقلّب، إلى هذا الحد. والصحيح أن دراسات ما بعد الاستعمار، تتطور منذ البداية في مناخ متعدد الاختصاصات (transdisaplinaire)، وفي جوّ جدل مستمر، وكانت تطمح لأن تكون محل استبانات متقاطعة، ذات نزعةٍ لاستثمار حقول الدراسات من الداخل، ولفتحها وخلع إطاراتها. ثمة شيء متكافئ مع الدراسات من النوع نفسه. ويمكن اعتبارها حقل دراسات خاص، ونستطيع أيضا اعتبار أن مسألة النوع، تطرح في كل

ميادين الدراسات، وأن، ببساطة، ثمة في كل حقل دراسة، نمطاً من الاستبانات يجعل تكاملية الحقل المعنيِّ، في موضع اتهام. وينبغي الاعتراف أن دراسات ما بعد الاستعمار نفسها، تتبدل بطريقة أخرى، هي على حدود المعقول :نرى راهناً من دراسات ما بعد الاستعمار، ما يُطبّق في الكرة الأرضية على مناطق لم تعرف أبدا الاستعمار، مثل الشرق الأقصى الصيني أو الياباني. وكان أن أنشئت نشرة في جامعة استوكهولم «أوروبا ما بعد الاستعمار» وهي تعنى بأوروبا الوسطى والشرقية، وتطبق دراسات ما بعد الاستعمار، على مراحل من التاريخ، هي خارج هذا الحقل كليّاً. إنك تجد دراسات ما بعد استعمار، تُطبق على العصور القديمة، وفي مجالات لم يعد لها علاقة تمَاهٍ مع ما عنته أصلاً، وعلى سبيل المثال، دراسات إنجيلية ما بعد استعمارية. ولديك نزعة ما بعد الاستعمار، في الدراسات البصرية، وفي دراسات الإعلام. وعلى هذا الشكل، فإن الدراسات ما بعد الاستعمارية، تملك كل المستقبل الذي يمكن أن تطمع إليه!

الملف

ما العلم الاستعماري؟

رؤية أبستمولوجية للمفهوم والظاهرة

أليس ل. كونكلين Alice L. Conklin [*]

سلّم المؤرّخون لأمد طويل بأنّ الاستعمار في العصر الحديث أنشأ أشكالًا «استعماريّة» للمعرفة ساعدت وحثّت عليه، غير أنّهم لم يتّفقوا على ما يعنيه مفهوم «العلم الاستعماري.» ظهر مؤخراً كتابان لهِلين تيلّي ولبيير سينغارافِلو يفتحان طرقًا جديدةً للتحقيق في هذه الظاهرة.

هذا البحث للبروفسور أليس كونكلين يحقق في الظاهرة المشار إليها، كما يتضمن تأصيلاً اصطلاحياً ومعرفياً للعلم الاستعماري وذلك استناداً إلى جملة من المساعي النظرية المعاصرة للتعريف بهذا المفهوم في نواحيه المتعددة.

المحرر

يُحيل الكثير من المؤرّخين مصطلح «العلم الاستعماري» إلى المعرفة العلميّة الصّادرة عن مختصّين تدرّبوا في حواضر المستعمرات، ويُركّز المؤرّخون المؤمنون بـ «أقلمة أوروبا» على دور الإدارات الاستعماريّة في خلق أشكال جديدة من المعرفة العلميّة عادت لاحقًا إلى أوروبا. ويستعرض غيرهم من الباحثين كيفيّة تبنّي التابعين لجوانب من المعرفة الاستعماريّة فقط لأجل إخضاعها لأهدافهم الخاصّة. ويرى نقّاد ما بعد الاستعمار أنّ العمليّات العنفيّة التي أنتجت سُلطةً

---

*ـ أستاذة التاريخ في جامعة أوهايو ـ الولايات المتحدة الأميركية.

ـ العنوان الأصلي للمقال: What is Colonial Science?

ـ المصدر: University of Chicago Press, 2011, 496 p. and Pierre Singaravélou, Professer l'Empire: Les "sciences coloniales" en France sous la IIIe République, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, 409 p.

Published by Books&Ideas.net, 31 January 2013. ©booksandideas.net

ـ ترجمة: علي الصباح ـ مراجعة: جاد مقدسي.

استعماريّة هي نفسها التي أنتجت معرفةً علميّة،[1] ونظّروا لطرق ترابط العلم مع السلطة، غير أنّهم لم يُعيروا كيف وظَّف الخُبراء المعرفة في أُطُرٍ محدّدة أدنى اهتمامٍ، كما أنّهم لم يلتفتوا إلى النتائج غير المقصودة للبحث العلمي المنفّذ ضمن علاقات القوّة الاستعماريّة غير المتناظرة.

ظهر حديثًا كتابان عن أدوات الاستعمار الأوروبيّة يفتحان أبوابًا جديدة لتقصّي هذه الظاهرة، ويعدان بتعقيد فهمِنا للعلاقة بين المعرفة العلميّة من جهةٍ وبين الإمبرياليّة الأوروبيّة الحديثة من جهةٍ أخرى. تبحث هِلين تيلّي في كتابها «أفريقيا المختبر الحيّ» في طُرق تطوّر المهارات في مجالات الطب والعلم العِرقي والأنثروبولوجيا الإجتماعيّة والدراسات البيئيّة في المستعمرات الأفريقيّة جنوبيّ الصحراء الكبرى، وتُثبت بالدليل مدى أهمّية القارة الأفريقيّة بالنسبة إلى تطوّر العديد من الحقول العلميّة الحديثة في العقد الثالث من القرن العشرين. في كتابه «المجاهرة بالاستعمار» يُعيد بيير سينغارافِلو إلى الواجهة حيّزًا معرفيًّا منسيًّا هو المعروف "بالعلوم الاستعماريّة" الذي ظهر في فرنسا في سبعينيّات القرن التاسع عشر واختفى في أربعينيّات القرن العشرين. يتّسم الكتابان كلاهما بالرزانة من ناحية العمق البحثي ونطاق الحجج وأصالتها، حيث يبحث الكاتبَان في ماهيّة "العلوم الاستعماريّة" مُتبنّيَين منهجًا بحثيًّا تاريخيًّا صارمًا في تحليل المجالات التي وُظّفت لخدمة مصالح الاستعمار، كما يُظهر كلاهما أنّ العلماء المندرجين في القضيّة الاستعماريّة كانوا قادرين على النقد الذاتي وعلى الابتكار بالقدر نفسه لدى غيرهم من العلماء.

تحدّي سلطة أوروبا المعرفيّة؟

على الرّغم من المجال الزمني المذكور في عنوان كتابها (1870-1950)، إلّا أنّ تيلّي تُركّز على الحقبة الزمنيّة ما بين الحربين العالميّتين، والتي بحثت فيها الحكومة البريطانيّة للمرّة الأولى في

[1]-Bernard Cohen, Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India (Princeton, 1996); Lewis Pyenson, Civilizing Mission: Exact Sciences and French Overseas Expansion (Baltimore, 1993); Emmanuelle Sibeud, Une science impériale pour l'Afrique? La construction des savoirs africanistes en France 1878--1930 (Paris, 2002); Oscar Salemink, The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization 1850--1990 (Honolulu, 2003); Trumbull IV, George, An Empire of Facts: Colonial Power, Cultural Knowledge, and Islam in Algeria, 1870--1914 (Cambridge, 2009); Gyan Prakash, Another Reason: Science and the Imagination of Modern India (Princeton, 1999); David Arnold, Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India (Berkeley, 1993); Megan Vaughan, Curing their Ills: Colonial Power and African Illness (Stanford, 1991); Ashis Nandy, The Intimate Enemy: The Loss and Recovery of Self under Colonialism (Delhi, 1983); Edward Said, Culture and Imperialism (New York, 1993) and Bruno Latour, Nous n'avons jamais été modernes (Paris, 1991).

«تنمية» موارد أفريقيا الهائلة بشكلٍ علمي ضمن نظريّة انتفاع المُستَعمَر والمُستعمِر على حدٍّ سواء. لذلك لجأ الموظّفون الرسميّون في أفريقيا - وفي معظم الحالات قسرًا -إلى خبراءٍ لأجل اختلاق حقائق مطلوبةٍ لتبرير سياستهم الاقتصاديّة، وهو ما استجاب له الخُبراء وإن لم يكن دائمًا بنوع الحقائق المرجوّة من الموظّفين. الخُبراء وشبكاتهم وأنماط تفكيرهم («كما تُفكّر الإمبراطوريّة») هم لبّ دراسة تيلّي، ونسرد تاليًا استنتاجاتها الدقيقة المميّزة: التنوّع الحيويّ المحض في „ أفريقيا المُختبر الحي» المصحوب بمدى استثنائيٍّ للّغات وللحضارات وللمُمارسات الاجتماعيّة شكّل تحدّيًا للعلماء في محاولتهم لتأسيس اختصاصاتٍ ومنهجيّاتٍ جديدة، ما جعلهم يتحاجّون في ما بينهم ويختبرون ويُنقّحون نتائج أبحاثهم. تعلّم الاختصاصيّون في علوم الزراعة والنبات ووصف الأعراق البشريّة (الإثنوغرافيا) المنتشرون في المستعمرات جنوبيّ الصحراء الكبرى، تعلّموا احترام أشكال المعرفة الأفريقيّة الفريدة من نوعها، وطوّروا «علمًا عاميًّا» تحدّوا به سلطة أوروبا المعرفيّة، وسبقوا بذلك بعض منظّري ما بعد الاستعمار الذين لم يبدأوا بذلك إلا في العقد الثامن من القرن العشرين. من المفارقة أنّ «العنونة الخاطئة لأشكال السيطرة الجديدة وسوء فهمها وتيسيرها»، جعل العلوم المرتبطة بالاستعمار لا تملك فقط قدرةً على القهر ولكن أيضًا «قدرة على التحرير»، «وقد حقّقت كلا الأمرين في النهاية» (ص25). تعترف الكاتبة أنّها وصلت لهذه النتائج كونها عاملةَ إغاثةٍ سابقة وناشطةً انقلبت لاحقًا إلى أكاديميّةٍ مُدافعةٍ عن العلم.

حُسن استخدام العلم حاضرًا يتطلّب فهم سوء استخدامه والانتهاكات المُرتكبة باسمه في الماضي، ويتطلّب استعادة نصوصه حتّى الهدّامة منها. تركّز تيلّي في تقصّيها للاستعمار العلميّ التدخّلي على الدراسة الاستقصائيّة الأفريقيّة وهي أهمّ مشروع شبه رسميّ لجمع المعلومات الاستخباراتية في الحقبة الزمنيّة ما بين الحربين العالميّتين، وعلى آثار هذه الدراسة على مستعمرات كينيا وتنزانيا وأوغندا وزامبيا ونيجيريا وغانا. دارت هذا الدراسة بين العام 1929 والعام 1939 برئاسة السير ملكولم هايلِي، وقد نُشرت نتائجها في مجلّدٍ واحدٍ عنوانه "دراسةٌ إفريقيّة: دراسة المشاكل الصاعدة في أفريقيا جنوبيّ الصحراء الكبرى،» كما ظهر مجلّد مجتزأ «العلم في أفريقيا: مراجعة البحث العلميّ المتعلّق بإفريقيا المداريّة والجنوبيّة.» لقد استخدم العديد من الأكاديميّين المناصرين للاستعمار والمسؤولين في المكتب الاستعماري والمثقّفين هذه الدراسة لأجل تقييم الحالة المعرفيّة في أفريقيا، ولوضع استراتيجيّاتٍ لدراساتٍ لاحقة، ولاقتراح طُرق لدمج هذه الدراسات في رسم السياسات. ساعد المنظّمون من خلال بحثهم عن معلومات «يُعوّل عليها» في تنمية وتشكيل علومٍ ميدانيّةٍ جديدةٍ كعلوم البيئة والنبات والطبّ المداري والأجناس البشريّة.

تُلاحق تيلّي أعضاء الدراسة في الميدان، وتتتبّع نقاشهم العلمي، وتصف اصطدامهم بالمدراء المحلّيّين وبالمُمارسات الأفريقيّة الاجتماعيّة والثقافيّة ضمن بيئاتٍ محدّدة، كما تبحث في أنظمة الوصاية الزبائنيّة والهيكليّات المهنيّة التي حدّدت ظروف إنتاج المعرفة على الصعيدين الوطنيّ والعالميّ. لقد استفاد العلماء دون أدنى شكّ من الفرصة غير المسبوقة التي وفّرها لهم الاستعمار الأوروبيّ في نهاياته للعمل في أفريقيا، ولكنّ المعرفة التي جمعوها لم تقم فقط بتجريد الشعوب التي جاؤوا لدراستها من إنسانيّتهم [ك].

الكتاب مقسّم إلى سبعة فصول. يتتبّع الفصل الأوّل الاهتمام بإحصاء الموارد المداريّة خلال الحقبة الزمنيّة ما بين الحربين العالميّتين ويربطه بنموّ المجتمعات الجغرافيّة في نهاية القرن التاسع عشر، ويؤرّخ الفصل الثاني لمرحلة نشوء الدراسة، والفصول الباقية عبارة عن دراسات حالة للمجموعات المشاركة بالدراسة: يبحث الفصل الثالث في كيفيّة تبنّي الإدارات الزراعيّة غير المسبوق - إذا استثنينا الإدارات الطبّيّة - لرؤية بيئيّة في مراجعتها لفرضيّاتٍ سابقة عن خصوبة التربة الأفريقيّة وأساليب الزراعة الأفريقيّة المفرطة، وقد دفع القلق المتنامي حولٍ تآكل التربة والإفراط في استخدام أراضي الرعي وانتشار الأوبئة بمؤلّفي العلم في أفريقيا إلى إصدار تحذيرات عن أخطار الإنتاج الرأسماليّ الواسع النطاق "وأن يُنظر إلى المعرفة العاميّة بشكلٍ أكثر جدّية." (ص. 168). يتناول الفصل الرابع بحث الضبّاط التقنيّين في الترابط ما بين تفشّي الأمراض المُعدية وبين تدهور المستوى المعيشي، واستبصارهم تاليًا أنّ «علاج الأمراض وحدها غير كافٍ» (ص. 212)، فتحسين حالة الأفارقة الصحّيّة يستوجب فهم التفاعلات بين الجسم البشريّ ومحيطه وبين المجموعات السكّانيّة والبيئات الآهلة بها، كما أنّه يستوجب فهم السياق الاقتصادي العام. في هذه المجالات أيضًا بدأ الخبراء الأوروبيّون بالأخذ من الأفارقة وبإعادة النظر في فرضيّاتهم المسبقة ولكن من دون تحدّي سلطة المستعمِر. يبحث الفصل الخامس في سبب تخصيص الباحثين في الحقبة الزمنيّة ما بين الحربين العالميّتين الجزء القليل من مواردهم للبحث في الاختلاف العرقيّ، في حين أنّ كلّ الأنظمة الاستعماريّة بُنيت على أُسُس عنصريّة. تستخدم تيلّي دراسة حالة لكينيا لنقض فكرة أنّ الاختلاف العرقيّ كان يُنظر إليه على أنّه «بديهيٌّ» جدًّا إلى الحدّ الذي لا يستوجب دراسته، وتُرجع السبب إلى توقّي الإدارات الاستعماريّة آثار التمييز العنصريّ المخلّة بالاستقرار، لا سيّما أن العلماء على الصعيد العالمي كانوا يشكّكون بالحقيقة الوجوديّة للاختلاف العرقيّ وبإمكانيّة تسويغه بيولوجيًّا. هذان العاملان مضافًا إليهما شحّ موارد الدول الاستعماريّة جعلا المسؤولين يعدلون عن صرف الأموال لإثبات فرضيّة انحطاطّ رعاياهم على الصعيد العقليّ بسبب انتمائهم العرقيّ.

هل كان تقدّم علم الأجناس البشريّة الذي أعطى تفسيراً مختلفًا لطرق حياة الشعوب المُستَعمَرة سببًا آخر لتراجع العلم العرقيّ؟ على الرغم من أنّ علماء الأجناس البشريّة كانوا الخبراء الأقلّ عددًا في أفريقيا المداريّة إلّا أنّ منهجيّات علم الأجناس البشريّة الاجتماعيّة الناشئة تظهر بشكلٍ كبير في كتاب تيلّي. في العقد الثاني من القرن العشرين حاول جيلٌ جديدٌ من علماء الأجناس البشريّة الوظيفي يتقدّمهم مالينوفسكي فهم وشرح الظروف الموجودة في المجتمعات الأفريقيّة ـ ليس لأجل تجميدهم في حاضرٍ أزليّ ولكن للحدّ من الأثر التدميريّ للرأسماليّة الاستعماريّة. في هذا الإطار غدا علماء الأجناس البشريّة في الحقبة الزمنيّة ما بين الحربين العالميّتين أشدّ الناقدين للاستعمار: «علماء الأجناس البشريّة الذين عملوا مطوّلًا لتحقيق مطلبهم أن يكونوا ضمن طاقم خبراء الاستعمار» قاموا لاحقًا «وبمجرّد ما غدوا داخل المنظومة باستخدام أدواتهم لينأوا بأنفسهم عنها.» (ص.311).

أجرت تيلّي الكثير من دراسات الحالة جعلتها تنبذ مصطلح «العلم الاستعماري» جملةً وتفصيلاً، وهي تحاجج أنّ تاريخ الدراسة الأفريقيّة يُثبت بشكلٍ قاطعٍ أنّ البحث العلمي كلّه ـ إن على الصعيدين المحليّ أو العالميّ ـ يدور بطرقٍ تجعل منتجيه غير قادرين على التحكّم به، حتّى لو كان مُموّلًا من حكومات استعماريّة تبحث عن حُلولٍ لمشاكل الاستحكام الاستعماريّ، ومن هذا المنطلق يكون تعريف أيّ علمٍ على أنّه بشكلٍ محدّد علم «استعماريّ» يُبهم أكثر ممّا يُضيء. كما أنّها ترى أنّ العلم «الجيّد» لم ينتصر على العلم «السيّء» في مستعمرات بريطانيا الأفريقيّة، ولكنّ لم يكن بالمستطاع تحديد نتائج الاستعانة بالعلم سلفًا بواقع الاستعمار، حيث إنّ العلماء المهنيّين تمكّنوا من إبقاء مسافةٍ بينهم وبين السياسات الموضوعة: لقد دفعهم تدريبهم إلى البحث في تعقيدات المجتمعات البشريّة التي أثقلت كاهل الإداريين ولم يكن لدى رؤسائهم الوقت الكافي لأخذها في الحسبان، وقد حدّدت سياقاتٌ سياسيّة محدّدة وشخصيّاتٌ تاريخيّة أشكال النقاشات الحاصلة وصوّبتها في بعض الأحيان نحو الأفضل. إحدى النتائج البارزة لتطور المبادئ في العقد الثالث من القرن العشرين كانت تثبيت تقليدٍ جديد منسّق ومُتَعَدِّدُ الاختصاصات «أبرز عدم تجانس البيئات الأفريقيّة والعلاقات البينيّة بين القضايا المتعدّدة التي تمّ دراستها.» (ص. 5).

نجحت تيلّي في إقناعنا بأنّ على مؤرّخي الاستعمار أن لا ينظروا فقط إلى «عيوب العلم واستثناءاته وأمثلته الرديئة» التي حوّلت المواضيع الامبرياليّة إلى مواضيع بحثٍ واختبارٍ، ولكن عليهم أن يأخذوا أيضًا في الحسبان «الأدب العلمي الهائل الذي أُنتج خلال الحقبة الاستعماريّة ولم يتّبع هذه الأنماط» (ص. 322-323)، فدراسة الممارسة العلميّة الحديثة في أفريقيا لا ترتبط فقط بالدقّة التاريخيّة ولكن أيضًا بفهم الدور الذي لعبته الأفكار في تعرية الاستعمار.

ميلاد «العلوم الاستعماريّة»

يتناول بيير سينغارافلو بدوره تاريخ مجموعة من العلماء الاستعماريّين كاد أن يُنسى، والعلماء موضوع بحثه يختلفون بشكلٍ كبيرٍ عن العلماء الّذين تناولتهم تيلّي، حيث إنّه يكرّس كتابه لقادة المجال المهنيّ للمعرفة الانسانيّة المعروف باسم «العلوم الاستعماريّة»، والتي أُسّست في بدايات الجمهوريّة الثالثة ولكنّها لم تتمكن من الاستمرار إلى ما بعد الحرب العالميّة الثانية. في العقد الثامن من القرن التاسع عشر كانت جماعةٌ من الهواة تُنتج معظم المعرفة المتعلّقة بشعوب المستعمرات الفرنسيّة ومواردها وإدارتها، بمعنى أنّ هذا النوع من المعرفة لم يجد لنفسه مقامًا معترفًا به ضمن مؤسّسات التعليم العالي. حاول بعض الخبراء تغيير هذا الوضع عبر تأسيسهم لمجالات جديدة كالجغرافيا الاستعماريّة والتاريخ الاستعماري والتشريع والاقتصاد الاستعماريَّين وعلم النفس الاستعماري، وذلك لإضفاء طابعٍ علميٍّ على الإمبرياليّة الفرنسيّة. عبر التقصّي المُضني لجيلين من هؤلاء الخبراء وشبكاتهم يُظهر سينغارافلو أنّ العلم الاستعماري ترسّخ في فرنسا بين سنة 1870 وسنة 1920، وتقهقر بعد ذلك. المجاهرة بالاستعمار جزءٌ من موجة جديدة في الثقافة الفرنسيّة تجمع ما بين تاريخ العلوم الإنسانيّة الاجتماعي الفكري وبين التاريخ الاستعماري، ويرتكز على فهم طرق تفاعل الثقافة الأكاديميّة العلمائيّة مع ثقافة أوسع نطاقًا وأكثر شهرةٍ منها، وعلى تخطّي تحليل الخطاب الاستعماري النخبوي إلى دراسة شعاع انتشاره وآثاره.

يقسم سينغارافلو كتابه بالتساوي إلى جزءين يتكوّن كلّ منهما من أربعة فصول، حيث يبحث في الجزء الأوّل في مؤسسة العلوم الاستعماريّة بشكلٍ عامٍّ، ويُحقّق في أسباب «النجاح» المبكر والتقهقر اللاحق، ويحلّل في الجزء الثاني الأقصر مضمونَ هذه المجالات الجديدة. بين العام 1880 والعام 1940 ساعدت كوكبة من الأكاديميّين والمسؤولين الاستعماريّين وأعضاء من الجماعات الضاغطة المؤيّدة للاستعمار – ما يسمّيه سينغارافلو «بجمهورية الخطابات الاستعماريّة» – في خلق العديد من المناصب الجامعيّة في مجال العلوم الاستعماريّة وذلك في كافّة أنحاء فرنسا والإمبراطوريّة. كان العقدان التاسع والعاشر من القرن التاسع عشر حقبة الإصلاح الجامعي ونموّ العلوم الإنسانيّة، وتوسّع العلوم التجاريّة والتطبيقيّة، وتجدّد العدوان الإمبريالي، وقد سهّلت هذه التطوّرات الثلاث مأسسة المجالات الجديدة. بدأ تدريس مقرّرات حول «الجغرافيا والتاريخ الاستعماري» و«الاقتصاد والتشريع الاستعماري» و«الإستعمار المُقارَن» و«علم نفس السكّان الأصليّين» في مدارس تجاريّة خاصّة، وفي مدارس جديدة أُنشئت لأجل تدريب الإداريّين الاستعماريّين، وفي كلّيّات الحقوق (facultés de Droit) وبحدٍّ أدنى في كلّيّات الآداب (facultés

des lettres). تحقّق فصل مناطقيّ للعمل الأكاديميّ الامبريالي داخل فرنسا، حيث تخصّصت ليون بالتدريس المتعلّق بجنوب شرقيّ آسيا، وصوّبت بوردو على أفريقيا الغربيّة والمغرب العربي، وركّزت لوهافر على الأمريكيتين، وقدّمت مارسيليا مقرّرات دراسيّة عن أفريقيا الشرقيّة والجزائر والشرق الأوسط ومدغشقر. إضافة إلى ذلك أُنشِأت العديد من كراسي الأستاذيّة في باريس، وفي سنة 1926 أكاديميّة العلوم الاستعماريّة لأجل تنسيق الجهود البحثيّة ولإسداء النصائح للحكومات وراء البحار.

وجدت العلوم الاستعماريّة في تلك الحقبة طريقها إلى قلب مؤسّسات التعليم العالي في فرنسا. من درّس هذه العلوم ومن موّل الوظائف الجديدة؟ سينغارافلو يصف حوالي مئة بروفسور استعماريّ هم الّذين زار بعضهم نفس الأكاديميّات المتميّزة، كدار المعلّمين العليا أو كلّيّة الحقوق في جامعة باريس التي علّمت ودرّبت أشهر المثقّفين الفرنسيّين. حتّى أنّ بعض علماء الاجتماع الذين لا يملكون خبرةً استعماريّة مباشرة في مجالات أخرى - على سبيل المثال علماء الاقتصاد أو أساتذة القانون - قاموا من حينٍ إلى آخر بتدريس مقرّرات ذات مضمونٍ استعماري، والعديد منهم كانوا خرّيجي المدارس العسكريّة كسان سير أو الكلّيّة الاستعماريّة في باريس. كان الخبير النموذجي، أيّ كانت خلفيته، «شخصًا موسوعيًّا تجمع وظيفته المعقّدة بين التعليم والإدارة الاستعماريّة والخبرة، ويحمل في بعض الأحيان مسؤوليّات سياسيّة وتجاريّة.» (ص. 135) على الصعيد الهيكليّ قامت وزارة الاستعمار والعديد من الحكّام العامين والمجالس البلديّة المحليّة وغرف التجارة وجماعات الضغط المؤيّدة للاستعمار بتمويل العلوم الاستعماريّة، أمَلًا في جذب الشباب الموهوب إلى الوظائف في الإمبراطوريّة ولاسترضاء الرأي العام. حلقةٌ كبيرة من الباريسيّين وجمعيّات محليّة ومهجريّة ومؤسّسات متخصصة في البحث الاستعماري وناشرين متخصّصين في المواضيع الاستعماريّة ومجلّاتٍ علميّة وفّرت فُسحات فكريّة واستعدادًا اجتماعيًّا ومراجعةً منظورةً وهو ما يحتاجه أيّ مجالٍ جديدٍ ليكتسب طابعًا مهنيًّا.

أحد أكثر الفصول إثارةً للاهتمام هو الذي يبحث في أسباب تعثّر هذا المجال الحركيّ الجديد في الحقبة الزمنيّة ما بين الحربين العالميّتين ـ التي وصلت خلالها الإمبرياليّة الفرنسيّة إلى ذروتها ـ وانهياره بعدها بجيلٍ، ويستعرض العديد من العوامل: بداية الركود الاقتصادي و«السنوات الجوفاء» التي تلت نزيف الحرب العالميّة الأولى، وتصلّب الأكاديميّة الفرنسيّة المحافظة ورفض القيّمين عليها الاعتراف بجدّيّة الباحثين غير التقليديّين الذين يتّبعون مناهج عملانيّة، وقلّة طلّاب التعليم العالي في مجال العلوم الاستعماريّة إجمالًا. الحقيقة أنّ القليل من الذكور البرجوازيّين اختاروا

الهجرة إلى المستعمرات بسبب انخفاض معدّلات الولادة في الجمهوريّة الثالثة. إضافة إلى ذلك عانى تدريس العلوم الاستعماريّة من قصور التنسيق الإجماليّ الشامل، حيث تشاركت ثلاث وزارات (وزارة الاستعمار ووزارة التعليم ووزارة الماليّة) مسؤوليّة هذا القطاع. يستجلي سينغارافلو أزمة هويّةٍ عميقةٍ في ثلاثينيّات القرن العشرين لروّاد هذا المجال لأنّ «تثبيت خرّيجين متعلّمين في المستعمرات يبقى أمرًا صعبًا» (ص. 227).

كان الهدف في الجمهوريّة الثالثة هو رفع العلوم الإستعماريّة من مستوى „الهواة" إلى درجة «الاحتراف»، وهو ما تُثبته الأدلّة التي جمعها سينغارافلو. كيف كانت العلاقة بين العلوم الاستعماريّة المستحدثة والتي تمكّنت من اكتساب طابعٍ مهنيٍّ وبين العلوم الأكاديميّة التقليديّة كالجغرافيا والتاريخ والقانون والاقتصاد السياسي؟ هل شكّلت العلوم الاستعماريّة «علمًا استعماريًّا» واحدًا عزّز الإمبرياليّة بشكلٍ مستديم؟ هنا أيضًا الأجوبة معقّدة. الجغرافيّون الأكاديميّون قبل سنة 1880 كانوا «استعماريّين» في الروح إن لم يكونوا في الاسم، وقد جعلتهم رغبتهم في تحرير أنفسهم من تأثير المؤرّخين يطمعون في رسم خرائط للمواقع الطبيعيّة والبشريّة في الإمبراطوريّة الآخذة بالتوسّع، ولذلك رحّبوا بإنشاء المجال الجديد المسمّى «الجغرافيا الاستعماريّة.» لكنّ الجغرافيّين الاستعماريّين لم يتّحدوا بآرائهم، والقلّة منهم تمكّنت من إخضاع الحتميّة الميزولوجيّة التي هيمنت على هذا المجال في منقلب القرن العشرين. مقارنةً بالجغرافيّين حظي تاريخ الاستعمار باهتمام مجموعةٍ صغيرةٍ من المؤرّخين المسلكيّين، وقد كان معظم هؤلاء الخبراء المؤيّدين للمركزيّة الأوروبيّة والمناصرين الدائمين للإمبرياليّة من أوائل الذين درسوا القرن العشرين والتاريخ الشفوي في فرنسا، ومن أوائل من تحدّى حتميّة المحافظين العنصريّة في السوربون.

القانون الاستعماري والاقتصاد الاستعماري كانا انتقائيّيْن إلى درجةٍ لم تسمح لهما بأن يكوّنا مجالات مستقلّةً بنفسها، وعوضًا عن ذلك طوّرت الاختصاصات القانونيّة في القانون الفرنسي مكمّلاً «استعماريًّا» مانعةً بذلك ظهور «علمٍ استعماريٍّ» منفصلٍ. كذلك كان الاقتصاد الاستعماري مركّبًا هجينًا بشكلٍ دائمٍ، بمعنى أنّه كان يُشير في كلّيات التجارة إلى منهجيّات استعماريّة للزراعة، وفي كلّيات القانون إلى النظم الاستعماريّة للاقتصاد المقارَن. علم النفس الاستعماري حقّق أقلّ قدرٍ من التطوّر المؤسّساتي وترك أقلّ الآثار، وهو الذي حاول الباحث الإداري المشهور جورج هاردي اختراعه من لا شيء في حقبة الثلاثينيّات من القرن العشرين الحافلة بالأزمات، مستعيراً من الأدب أكثر منه من النماذج العلميّة الجادة، وذلك في زمنٍ كان فيه علماء النفس الأكاديميّون في فرنسا تجريبيّين بشكلٍ حازم. كانت محاولة هاردي محكومةً بالفشل، وقد تم تدريس مقرّرَين فقط حول

هذا الموضوع في كلّية باريس الاستعماريّة وفي لو هافر. يستنتج سينغارافلو أنّ الجمهوريّة الثالثة كانت تمثّل أكثر ما تُمثّل «لحظةً استعماريّةً» في العلوم الإنسانيّة الفرنسيّة. الاهتمام بمواضيع بحثٍ مشتركة - وهي «السكّان الأصليّون» والمستعمرة والاستعمار - أنتج تباينًا كبيرًا في المنهجيّات والطرق والمعايير العلميّة ضمن الكثير من المجالات إلى درجةٍ لا تسمح للمؤرّخين المعاصرين بالحديث عن نموذجٍ استعماريٍّ واحد حاصل ضمن العلوم الإنسانيّة في فرنسا بين العام 1870 والعام 1940.

لم يعتمد سينغارافلو خلافًا لتيلّي على الخبراء في دراسته لآثار الأبحاث المنجزة في مجالٍ استعماريٍّ محدّد (أفريقيا)، ولكنّه ركّز عوضًا عن ذلك على الظروف الاجتماعيّة المسؤولة عن ظهور العلوم الاستعماريّة ضمن التعليم العالي، متبنّيًا بذلك منهج أستاذه كريستوف تشارلز، وأهمّ ما يكشفه سينغارافلو هو أنّ عالم التدريس عن الامبرياليّة كان «فسحةً محفّزةً للّقاء والتبادلات بين الأكاديميّين والإداريّين والسياسيّين والمعلنين» (ص. 31). ساهم العلماء الاستعماريّون الذين يتحرّكون على حافّة المجالات التقليديّة ـ كالتاريخ والجغرافيا والقانون والاقتصاد السياسي ـ في خلق مواضيعَ جديدة (التاريخ المقارن للامبرياليّة، علم الأجناس البشريّة القانوني، الجغرافيا المداريّة) وذلك ضمن مجالاتهم الأساسيّة التي ازدهرت بعد الحرب العالميّة الثانية، كما كانوا أوّل من مارس تداخل الاختصاصات بسبب نفيهم المطوّل من حقول أبحاثهم الرئيسيّة، وقد ضاعت هذه المساهمات من الأذهان حاضرًا لأنّ الباحثين الجدد في بريطانيا هجروا «العلوم الاستعماريّة» المذمومة.

يرى كلّ من سينغارافلو وتيلّي أنْ ليس بمقدور المؤرّخين فهم ـ وبشكلٍ أقلّ بكثيرٍ أن يعملوا ضد ـ السلطة الأيديولوجيّة والبلاغيّة المتأصّلة في العلم من دون الإحاطة بالصورة الكاملة لكيفيّة عمل كلّ العلماء في الماضي، فهناك نقاشٌ مستديمٌ عن نطاق مساعدة العلماء للاستعمار ونطاق مساعدة الاستعمار للعلم. على الرغم من أنّ كلا الكتابين الغنيّين لا يبحث في كيفيّة ترجمة العلوم إلى سياسة على الأرض، إلاّ أنّهما ينبّهاننا إلى استحالة الوصول إلى نتيجةٍ مؤكّدةٍ في ما يتعلّق بمحتوى المجالات العلميّة التي روّج لها الاستعمار. يبعث الكاتبان بروحٍ جديدةٍ في تاريخ العلماء البيض الذين تعاطفوا مع الإمبرياليّة في الحقبة الزمنيّة ما بين الحربين العالميّتين، وذلك من دون مدح هؤلاء العلماء أو الاعتذار عنهم. أكثر ما لفت نظر كاتبة هذه المقالة كمُراجعةٍ هي الصورة الحركيّة للمجتمعات الإنسانيّة والثقافات التي اكتسبها العلماء الفرنسيّون والبريطانيّون من خلال الاختبار الميداني في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين، وهذه الصورة تعاكس الفهم الحقيقيّ للثقافة الذي سادت لدى العلماء اللاحقين في حقبة الحرب الباردة. إنّ ما ينتظر من يؤرّخه هو كيفيّة هذا التحوّل اللاحق وسببه وسط النقاش والنضال لأجل إنهاء الاستعمار...

الاستعمار المنتشر

نحو نظرية معرفة لفهم زمن ما بعد الاستعمار

أحمد رهدار[*]

تشكل هذه الدراسة للباحث الإيراني البروفسور أحمد رهدار مسعى للإحاطة النظرية بالتاريخ الاستعماري، ولأجل هذه الغاية يسعى الباحث إلى إعادة تأصيل مفهوم الاستعمار والمفاهيم الفرعية التي وُلدت منه على امتداد الأحقاب الحديثة.

وقد توصّل أخيراً إلى ما أسماه "الاستعمار المنتشر" كمفهوم يحيط بالحصيلة الإجمالية للتجارب الاستعمارية في العالم قديماً وحديثاً. نشير إلى أن هذه الدراسة تنشر مع بعض الاختصارات التي افترضتها اعتبارات تقنية إلا أنها لم تؤثر على منطقها الداخلي ومقاصدها المعرفية.

المحرر

الاستعمار في أكثر معانيه عمومية هو الاستفادة من الآخرين رغما عنهم ودونما تقديم أي تعويض لهم. الاستعمار منذ القديم وحتى الآن، ولأسباب تخصه قام بتغيير شكله من القديم وحتى شكله المعاصر، ولكن رغم هذه التطورات والتحولات إلا أن روحه ـ المتمثلة بالتسلط على الآخرين ـ ما زالت كما كانت... تحول الاستعمار من شكل لآخر ـ كما هو حال كل الظواهر الاجتماعية الأخرى ـ تم بشكل متدرج لا بشكل مفاجئ، لذلك فمن الصعوبة وضع حدود زمانية أو مكانية بين هذه التحولات دون الاستفادة من وسائل مساعدة وإشارات وطرق محددة. إنّ عصرنا الحالي يشهد وجود استعمار هو من أشد أنواع الاستعمار تعقيدا وهو الذي يتميز بخصائص منها التخفي والانتشار والتجهز بأدوات تقنية وحديثة و... إلخ. في هذا الزمان، تم تعريف دول الغرب

*ـ عالم دين وأستاذ العلوم السياسية في جامعة باقر العلوم – قم، ورئيس مؤسسة (فتوح انديشه) للدراسات والتحقيقات الإسلامية – قم.

بالعالم الأول، رمزا للاستعمار، كما تم تعريف دول الشرق بالعالم الثالث رمزا للمستعمرات. إن التعرف على ماهية ووجوه خطط الاستعمار في أي عصر كان، وتاريخ تطوره وتحوله إلى أشكال معقدة أكثر فأكثر، يساعد المستعمَرين في فهم الاستعمار والقدرة على مواجهته، وهذا المقال هو في صدد ذكر خصائص الأشكال المختلفة للاستعمار وتبيين ظاهرة الاستعمار المعاصر الذي يعد من أكثر أنواع الاستعمار تعقيدا.

الألفاظ الهامة: الاستعمار القديم، الاستعمار الجديد، الاستعمار المعاصر، صحوة الصفوة، صحوة العامة، والتكنولوجيا المخفية.

الاستعمار المعاصر:

الاستعمار المعاصر هو أحد أشكال الاستعمار الذي يكون فيه المستعمرون وأتباعهم المحليون متخفين أو غير ظاهرين للعيان، ويمكن تسمية هذا النوع من الاستعمار ب«الاستعمار المنتشر» والذي بناء عليه، فإن نوايا المستعمرين وأهدافهم تواصل تتابعها دونما احتياج لأي تمثيل من قبل شخص ما أو حدث خاص، وفي هذا النوع من الاستعمار يبلغ «التخفي والانتشار» حدا يصعب معه حتى بالنسبة للنخب والصفوة كشف أتباع وأعوان الاستعمار. يذكر ميشيل فوكو الفارق ما بين القدرة والسلطة [1]فيقول «القوة ليست سلبية دائما، فهي ذات وجه إيجابي وبنّاء أيضا، كما أن إجراء القوة لا يعني أن مجريها هو صاحب القوة، لأنها ليست ملكا طيعا لأحد ولا ميزة يتميز بها أحد. من وجهة نظر فوكو وخلافا لما هو معروف، فإن القوة ليست شيئا تعود ملكيته للطبقات من أصحاب السلطة فيما تحرم منها الطبقات الضعيفة، بل إن كلا الطبقتين متساويتين في كونهما جزءًا من شبكة القوة.

وبناء على ذلك فالقوة ليست منحصرة في الديكتاتوريين والحكام بل هي منتشرة وموزعة على كل النظام الاجتماعي. ونتيجة لذلك لا يمكن تغيير القوة من خلال الانقلاب العسكري أو الثورة، إن علاقة القوة تشبه لعبة الشطرنج التي في كل خطوة منها يمكن إما الحد من حركة الخصم أو فتح فرص جديدة أمامه للتحرك»[2].

[1] - من وجهة نظر فوكو، في كل علاقة اجتماعية هنالك علاقة قوة، ولكن كل علاقة قوة ليست بالضرورة دليلا على وجود السلطة، والسلطة خاصة بالمواقع التي تكون علاقة القوة فيها ثابتة وغير متغيرة وذات شكل هرمي ومحرومة من الحرية تقريبا. إذاً فوجود أو عدم وجود السلطة يرتبط بدرجة اللين داخل علاقة القوة. أحد الأمثلة التي يطرحها فوكو لتوضيح الفارق ما بين القوة والسلطة هو مكانة النساء في القرنين 18و19 داخل المجتمعات الغربية، حيث في ذلك الزمان لم يكن أمام المرأة الكثير لتختار، فإما أن تخدع زوجها، أو تسرق ماله، أو تمتنع عن الخضوع له، ولكن رغم ذلك فإن هذه الخيارات لم تكن لتعطي المرأة إمكانية قلب علاقة القوة لصالحها، وفي نهاية الأمر (ورغم هذه الخيارات)كانت النساء تحت السلطة.

[2]- شاهرخ حقيقي، أكثر من المدنية، (طهران:ط1، 1379)ص 195 ـ 196 .

في الاستعمار المعاصر، بالإضافة إلى أنه لا يحصل هنالك علاقات ـ كما كان الحال في الاستعمار القديم ـ ما بين الاستعمار والقادة المحليين، فإن هؤلاء الأخيرين يرفضون بشدة نسبهم إلى الاستعمار. والحقيقة هي أن الاستعمار المعاصر يسعى لتطبيق أسس تربيته الفكرية والسياسية على قواته الذين يقومون بتنفيذ مساعي الاستعمار دون أن يدركوا ذلك. إن الاستعمار في شكله هذا يضع أكثر جهده على الحقول البرمجية، فمثلا هم يقومون بتعريف المعايير العلمية بما يتناسب ومصالحهم السياسية كي يجبروا أعداءهم السياسيين في البلاد المستقلة والتي كانت في قرون مضت مستعمَرة لهم، يجبرونهم على قبول هذه المعايير، وبالنتيجة يقومون بتحقيق أهداف المستعمِر، وبناء على ذلك يقومون بترسيخ قوتهم من خلال علومهم[1]. وإن أحد أكثر الأمثلة شيوعا والتي توضح عملية فرض المعايير على الأمم التي في طور الاستثمار، هو إعطاء المصداقية للمجلات المعروفة ب ISI والتي بناء عليها يتم تعيين المناسبات العلمية في العالم الثالث، ويكتب أحد أصحاب الرأي منتقدا المصداقية الحصرية المعطاة لمجلات ال ISI:

«إن ISI ليست فقط معيارا يتم بناء عليه ترتيب الدول علميا وتعيين درجات ومراتب العلماء، بل وأيضا تحتل مركزا عاليا وكأنها الهيكل المقدس ويصير من الحرام والجهل مواجهتها بسؤال لماذا أو طلب تعليل منها، إن هذا الأمر ليس بالظلم القليل بل هو بمثابة إضعاف لصلة الوصل ما بين العلم والمجتمع العلمي في الدولة وإتاحة المجال أمام التصنع وتحوير المقالات، إن ISI التي تعتبر من الضرورات الهامة في تثبيت قوة العلم والتكنولوجيا، لا يمكنها أن تكون الباني الأساسي لمعقل علمنا نحن، ISI في جامعاتنا ليست فقط مركزا للفهرسة أو لنشر المعلومات، بل هي ميزان ومعيار للعلم ومحددة لصلاحيات الجامعيين العلمية، فإذا كان لأحد ما أي صلة أو نسبة تربطه مع المجلة المقبولة لديه والتي قام هو أيضا بكتابة مقال فيها فهذا يعني بأنه عالم بلا شك، وأما إن لم يكن له ذلك فهذا يعني بأنه خارج من دائرة المعرفة، إن إلزام العلماء بهذا العمل وربط مسألة الارتقاء في المراتب الجامعية بامتلاك مقالة في الـ ISI ليس بالأمر الجيد وربما يتعارض وروح العلم، هذه الإلزامات عادة ما تُتخذ بناء على خلفيات سياسية، وهي من التدابير التي لم يتخذها السياسيون بل اتخذها بعض من الجامعيين من الذين لا يعلمون الكثير عن الأمور السياسية، وتكون حجتهم في الدفاع عن موضوع

[1]- في عصرنا الحالي، تحدث ميشيل فوكو عن وجود علاقة خاصة ما بين القوة والعلم، فهو في كتابه علم دراسة الأنساب يقول:«العلم قوة» ولكنه لم يقصد بذلك أن العلم يولد القوة أو انه عند حصولنا على العلم أولا فان هذا العلم يصبح وسيلة لاجراء القوة، ولكنه أراد القول بأن العلم يوضح لنا علاقات القوة وأنه يتجلى العلم في علاقات القوة بشكل أساسي، وبهذا المعنى فلا يمكن لنا الفصل ما بين العلم والقوة وبالتالي دراسة أحدهما دون الآخر.
ر.ك: أكثر من المدنية، ص199

إلزامية الكتابة في الـ ISI دائما هي بأننا لا نمتلك معايير أدق منها. والجواب هنا هو: أينما وُجد العلم وُجدت معاييره، فلنبحثْ لِنجدَ المعيار أو المعايير. ونحن طالما لا نعتمد على جامعيينا، فهذا يعني بأننا لن نستطيع الحصول على نظام بحث وعلم. إن عدم الاعتماد هذا قد يترافق في بعض الأحيان مع نوع من التحقير والخشونة، حيث إن إجبار الجامعي على كتابة مقالة في المجلة الفلانية لتأكيد مصداقية صلاحيته العلمية هو أمر بالغ في عدم الاحترام لكلا العلم والعلماء، فالعلم حيثما كان فهو علم. والعلم هو الذي يعطي الصلاحية للمجلات وليس العكس، إن أغلب الجامعات إما لا تعطي علامات أو تعطي علامات قليلة لقاء مقالات الأساتذة إذا نشرت في مجلات لا تنتمي إلى الجامعة أو في مراكز علمية أخرى أو عدم إظهار انتماء المقال للجامعة، إن معنى ذلك هو بأن العلم ليس مهما في ذاته بل أن الجامعة هي المهمة، والمعيار متعلق بالجامعة لا بمرتبة الأستاذ»[1].

إدوارد برمن في كتابه المعروف «التحكم بالثقافة» أظهر وبشكل جيد كيف تقوم المؤسسات العالمية من قبيل مؤسسة هنري فورد وكارينكي وراكفلر بأمور تبدو ثقافية في ظاهرها ـ كتأسيس جامعة في بلدان العالم الثالث، وقبول طلاب من تلك البلدان وأيضا تأليف كتب علمية لأجلهم ـ إلا أنها تقوم بتوجيه الثقافة العلمية في بلدان العالم الثالث، [2] وخلال هذه العملية، حتى الصفوة من الجامعيين في العالم الثالث لا ينتبهون إلى مسألة أنهم يقومون بالفعل بما تم التخطيط له مسبقا. إنّ بحثنا هنا ليس حول انعدام التبادل الثقافي والاكتفاء باقتباس الطرق من الغرب، بل هو حول عدم التنبه الحقيقي إلى ماهية ما يمكن تعميمه في العالم الثالث، وبتعبير أحد المطلعين المعاصرين:«إن الأخذ والتعميم ليس أمرا غير مَعيب فحسب، بل وهو من الأمور المستحسنة والمفضلة، ولكن بشرط أن تكون الظروف مناسبة لأجل عملية التعميم هذه، وأن يكون الأخذ والتعميم عن تفكر وتمحيص، بهذا الشكل فإنه لن يكون هنالك وجود لأي هجوم ثقافي. بحيث يصير أخذ أي شيء من أي مصدر كان أمرا يمكن تسميته بالتبادل الثقافي، فإذا كانت جماعة ما جاهلة بما تفعل وما تقول، فمن المُسلَّم أن تصبح عرضة للهجمات الثقافية، حتى ولو حصلت على كل المعارف العالمية، ولكن في حال كانت الجماعة واعية ومدركة لتلك الأمور فإن ما يمكن أن تتلقاه هو بمثابة مواد تأسيسيّة تقيم المدينة وأنظمة الحياة. إن هذا يعني بأن العقل والإدراك لا يخسران وجودهما ولا ينكمشان في مقابل ما يتم تلقيه، بل يقومان بتسخير هذه المعارف والعلوم المتلقاة كوسيلة تخدم مصالحهما، صحيح أنه ضمن مسألة الهجوم الثقافي لا يجب تناسي أمر الجزئيات، إلا أن الغوص كثيرا في الأمور الجزئية قد يبعدنا عن أصل القضية، فالهجوم الثقافي

[1] - رضا داوودي، «وهم الانتشار العلمي عن طريق زيادة المقالات في فهرست ال ISI «مجلة إيران، بتاريخ 1386/5/21 (صفحة الثقافة والفكر).

[2]- راجع: إدوارد برمن، التحكم بالثقافة، ترجمة حميد الياسي، (تهران:ني، ط 3، 1373).

يعتبر هجوما على ثقافة الجماعة، ولكن ثقافة الجماعة ليست فقط مجرد آداب وتقاليد، بل هي في الأغلب الأساس غير المرئي وراء الفهم والإدراك.. نحن جميعا، ندرك الأشياء من خلال ثقافتنا، وإذا انعدمت الثقافة، انعدم معها العقل والإدراك، وحاليا فإننا لا نستطيع إدراك معنى الهجوم الثقافي كما يجب، لأننا لم نألف الثقافة الغربية أو نطلع على باطنها الحقيقي، إلا أن هذا الهجوم ليس بالحدث المفاجئ أو العارض الذي تم التصميم له من قبل رجال السياسة بحيث يستطيعون تغييره متى شاؤوا، إنما هو مرحلة في التاريخ الغربي، الذي يتجلى فيه من جهة حلم تحقق عالم غربي فريد ووحيد والذي يتم تنميته على مستوى العقول، ومن جهة ثانية العيون الناظرة بترقب وقليلون هم أولئك الذين ينظرون إلى الأفق المقابل وإن وجد من يفعل فإن الوحشة تملأ كيانه. في العالم الغربي كان البشر محور كل الأشياء، أما في عالم اليوم فليس من المعلوم أين هو مكانه بالضبط، أو ما هو مصيره حتى؟»[1].

تجاوز تغيير نظرة الصفوة إلى تغيير عقيدة العامة:

في الاستعمار المعاصر ـ وعلى خلاف الاستعمار الجديد الذي كان فيه «تغيير نظرة»الصفوة في الأمم المختلفة سبيلا لتحويل هذه الصفوة عن شكلها السابق بالإجبار ـ أصبح «تغيير عقيدة» العامة سبيلا لتحويل وتغيير شكل هذه الشريحة من الأمم عن شكلها السابق.

في أثناء عملية تغيير نظرة الصفوة، يستطيع المستعمر إزالة الصفوة أو شراءَهم بوعود شخصية، ورغم أن ذلك سيكلّفها أثماناً باهظةً ورغم أنه لا يمكن إزالة الصفوة ولا يمكن شراؤهم جميعا، إلا أن قيام المستعمر بهذين الأمرين يمكن أن يخفف من ضغط الصفوة قليلا، إلى درجة يمكن معها إيصال احتمال قيام الثورة إلى الصفر، في حين أنه ضمن عملية تغيير عقائد العامة ليس هنالك أي إمكانية لتخفيف قيام ثورة من خلال الدفع لهم أو إزالتهم، فعندما تتغير آفاق أذهان جماعة ما تتسع معارفهم وهذا يؤدي إلى ارتقاء ثقافتهم وتعميمها أكثر، وفي هذه الحالة فإن مواجهتهم ستكلف الاستعمار أثماناً باهظةً.

دخول الدين إلى محافل القوة:

في الاستعمار المعاصر ـ وبعكس الاستعمار الجديد الذي تم فيه حذف الدين من محافل القوة ـ استطاع الدين ولوج محافل القوة، الدين الذي كان قد مات إلهه[2]، وتفوح من إلاهياته فلسفة موت الله، يقول نينان اسبارت:

[1]- رضا داوودي اردكاني، رسالة في باب التقليدي والتجدد، (طهران: ساقي، ط 1، 1384)، ص 96 ـ 97.
[2]- إشارة إلى رسالة نيتشه «موت الإله».

«حتى أوائل سنوات ال 80 [من القرن ال20]. كان هنالك ميل بين المفكرين في العلوم السياسية لاعتبار الدين إما غير موجود في السياسة أو أنه غير ذي أهمية تذكر، ومنشأ هذا الأمر مأخوذ من الأسس الإيديولوجية كالتي عند الماركسيين، ومن موارد صادرة عن رغبة عامة موجودة في أصل العلمانية، حتى أن بعض علماء ذلك الزمان كانوا غافلين عن أبعاد الدين السياسية بسبب اهتمامهم بتحقيق أهدافهم، ورغم أن تيار التجديد كان يؤدي في بعض اتجاهاته إلى تقوية الأفكار العلمانية ونشرها بشكل واسع، إلا أنه وفي ذات الوقت كانت موجة من التجديد تلي ذلك التيار داعية إلى ترسيخ الدين ودوره في المجتمع. يعتقد بعض المفكرين المعاصرين بأن تنامي هذه الموجة الجديدة سيعقبها إيجاد نوع من العلاقة بين الدين بأشكاله المختلفة وبين السياسات والدول ذات القوميات الموحدة... والذي هو الوضع المتعارف عليه في أنحاء المجتمع العالمي ـ كعلاقة فعل ورد فعل، وحاليا حيث ظهرت الأديان الكبري على أنها القوى العظمى في العالم وأنها تلعب دورا هاما في الحسابات ما بين القوميات والمؤسسات الدينية، فإنها كذلك ذات تأثير فعّال في داخل الدول أيضا حيث تؤثر على سلوك القادة السياسيين وحياتهم الدينية»[1].

في عصر الاستعمار المعاصر، لم يجرؤ المستعمرون ولو لمرة واحدة على محاربة الدين عَلَناً، ليس هذا فحسب بل وقاموا بادعاء تدينهم وتمسكهم بدين خاص حتى أنهم سعوا إلى التوفيق في ما بين مناسباتهم السياسية والدينية من خلال إظهار إيمانهم بقدرة الدين في المحافل السياسية من قبيل أن الدين يهب التوافق الجماعي، ويوجه السياسة لتحقيق الأهداف الغيبية، ويعطي مشروعية للسلوكيات....والخ، وكمثال على ذلك يمكن الإشارة إلى تقرير طويل عن ورود الدين إلى المحافل السياسية في جامعة أمريكا:

«شهدت الولايات المتحدة ومنذ بداية عام 1979 نمو وتوسع المسيحية السياسية ومؤسسيها ـ أو ما يدعى بمسيحيي اليمين ـ ومن جملة مظاهر إحياء الدين أنه ما بين خمس إلى ثُلث الأمريكيين قاموا بإعادة إجراء غسل التعميد من جديد (المسيحيون الذين ولدوا مرة ثانية)، وكذلك الزيادة في تعداد أتباع الكنيسة من المتعصبين والمغالين، عرض القنوات التلفزيونية لعبارات مثل «الأكثرية الأخلاقية»، «الائتلاف المسيحي» «إحياء المؤسسين»، «مجلس متابعة العائلة»، «التأكيد على الأسرة»، «ائتلاف القيم المنسية»واحدة بعد الأخرى، وقيام مؤسسات «اليمين المسيحي»بالمطالبة بعدم الإجهاض، وتحريم الزواج بين الجنس الواحد، والسماح بإقامة الصلاة داخل المدارس ورفض بعض القوانين الأساسية التي كانت تفصل بين الكنيسة والدولة. وفي سنوات ال 90 [من القرن ال20] تنامى «تيار

[1]- بيترال بركر، نهاية العلمانية ترجمة افشار اميري، (طهران، بنكان، ط1، 1380) ص 9 ـ 10.

اليمين المسيحي» إلى درجة أصبح فيها قوة مؤثرة في انتخابات الرئاسة الجمهورية والكونغرس الأمريكي وأوجد كذلك ائتلافا مع اليمينيين السياسيين داخل الحزب الجمهوري لتشكيل جماعة سميت بـ«حزب الله الأمريكي»، ومنذ بداية سنوات ال80 [من القرن ال20] بدأ العمل لفتح أبواب الحزب الجمهوري أمام اليمين المسيحي، حيث قام رونالد ريغن ممثل الحزب الجمهوري في عام 1980 بإقامة ائتلاف مع القس بيلي غراهام، رئيس مؤسسة «الشباب المسيحي» والقس جيري فالويل رئيس مؤسسة «الأكثرية الأخلاقية». ولقد كان ريغن خلال منافساته الانتخابية كثيرا ما يكرر شعار «الإنجيل هو الحل الوحيد»، ولذا فقد شكل اليمين المسيحي قوة واضحة التأثير في فوز كل من ريغن وجورج بوش الأب، وكذا فإن الحزب الجمهوري سمح للقس بات رابرتسون رئيس «الائتلاف المسيحي» بترشيح نفسه في مرحلة الانتخابات الرئاسية الأولى عام 1988، وهذا الأمر تكرر مرة أخرى عام 2000 خلال المرحلة الأولى للانتخابات الرئاسية عندما سمح لغري بوئر ممثل اليمين المسيحي بترشيح نفسه. وفي إطار الاستفادة من الدين خلال المنافسات الانتخابية لشهر ديسمبر من عام 1999 داخل الحزب الجمهوري قام جورج بوش الابن المرشح لرئاسة الجمهورية بإعلان أن «عيسى المسيح هو الفيلسوف السياسي المنتخب بالنسبة لي»، وعندما قام مذيع مشهور في قناة NBC بسؤاله عن قصده من وراء هذا الكلام، أجاب ب«أن المسيح هو الأساس والقاعدة التي أحيا معها، سواء آمن به الآخرون أم لم يؤمنوا». في أوائل سنوات ال 2000، وخلال المؤتمر الوطني للحزب الجمهوري، تم افتتاح جلسة المؤتمر «بنشيد المسيح»و قام بوش بإعلان أن «مشروع» اليمين المسيحي مبني على التركيز على إلغاء القوانين التي تقوم بوضع فواصل ما بين الكنيسة والدولة، وكذلك فقد قام بوش بدعوة ابن القس بيلي غراهام مؤسس اليمين المسيحي، إلى المؤتمر ليقوم بقراءة الدعاء وليطلب الحاضرون البركة من المسيح»[1].

الاستعمار المعاصر فعل أم رد فعل؟

إن العالم الغربي، وخصوصا في القرون المعروفة «بعصر الاستعمار» قام وباستناد إلى علم الإيبستمولوجيا وعلم الاستشراق، بتقسيم العالم إلى طرفين:

«أنا: الغرب» و«الآخر: الشرق»، ومنذ منتصف القرن العشرين وحتى الآن، واجه علم الأبستمولوجيا المبني على فوارق الأنا ـ الآخر في الاستشراق تحدِيَيْن أساسيَّيْن هما:

مابعد الحداثة: الرسالة الكبرى التي قام الاستشراق بإرسائها كانت تقسيم العالم إلى قسمين

[1] - رضا هلال وعلي حجتي، المسيحية والصهيونية والمؤسسين الامريكيين، قم، اديان، ط1، 1383) ص 23 ـ 25.

هما «الغرب» و «غير الغرب» أو «الأنا» و«الآخر» حيث كان القسم الأول يعني الأصالة والقيم والغنى والأفضلية وأما القسم الثاني فكان يعني عكس ما عناه الأول، ومعرفة هذا الثاني كانت فقط من خلال توضيح معنى «الآخر» مع القسم الأول، حيث كلما تم التأكيد على أن هذا القسم الثاني هو الآخر وعلى عدم أصالته في الوقت نفسه، كان هذا يؤدي إلى ارتفاع مستوى نجاح الاستشراق. فما بعد الحداثة لا تقوم فحسب بتقسيم العالم إلى منطقتين وتجعل الأصالة حكرا على القسم الغربي بل وأيضا كانت تقيس الثقافات العليا والدنيا وفقا «لمحيطها المحلي» وبناء على ذلك تمنح صفة الأصالة لمن تشاء. في الحقيقة فإن ما بعد الحداثة، تقوم بوضع أكثر ادعاءات التحضّر مركزية ـ والذي هو منح نصف العالم «الغرب الأصالة دون غيره ـ أمام تحدٍّ حقيقي[1].

العولمة: العولمة أيضا تقوم بوضع طرف آخر من الأبستمولوجيا والاستشراق أمام تحدٍّ جديد، فادعاء الاستشراق المحوري المستند على «ثنائية النظام العالمي» كان راسخا بإتقان، وفي الوقت نفسه فإن علم المعرفة المعولم هو تماما بعكس علم معرفة الشرق، حيث يرى العالم هو فقط عالماً واحداً بثقافة ومدنية واحدة، وفي واقع الأمر فإن علم المعرفة المعولم أزال طرف «الآخر»و«الغير» الذي كان موجودا في وجهة نظر الاستشراق، وقام بضمه وإذابته داخل «الأنا»، فصار كل الكون مغطى تحت ظل الأنا، وبتعبير البروفسور برنر:

«العولمة نزعت عن مباحث الشرق والغرب في الاستشراق صفة الأهمية، ومنذ القرن 17 وما بعد، فإن الاستشراق قام بطرح مفهوم عميق «للآخر» في ما يخص الثقافات المختلفة. مفهوم «الآخر» وضع حجر الأساس لمشروع علم الإنسان داخل مجتمع تقليدي، وتجربة «الآخر» الاستعمارية، كانت مسألة بالغة الأهمية في ما يخص مبدأ الوجود الكبير، فالله أعطى كلاًّ من الحيوان والإنسان مرتبة بعينها، وإذا أخذنا بعين الاعتبار عولمة العالم وظهور سياسات متعددة الثقافات كطابع هام

[1]- أحد الكتاب المعاصرين في هذا المجال يكتب:
أصحاب ما بعد الحداثة يعتقدون بأن مقولات الاستشراق قد خالطتها معان دخيلةٌ، وبناء على ذلك فإنه وخلال عمليات التبادل الثقافي ما بين الثقافات غالبا ما تكون الأمور الحاصلة غير حقيقية وبعيدة عن المطلَوب، بحيث تشابهه فحسب، لذا فما هو مطروح في لم الشرق منفصل وبعيد عن الشرق ذاته والقول بأن الشرق ذو معنى مفيد هو أكثر إفادة للغرب منه للشرق، وهكذا فهنالك علاقة ما بين «الاستعراض الجديد» والاستعمار، وبالرغم من النواقص والمحدوديات، فانه لا شك بأن كلا من ما بعد الحداثة والعولمة قد أوقعا أسس الاستشراق النظرية والمعرفية في تحدٍّ صعب، وبمفاهيمهما المختلفة يعكسان رواية مختلفة عن علاقات «الأنا» و«الآخر» و«الغرب» «والشرق» والتي من خلالها يمكن لأصحاب تلك الثقافة والهوية إعادة استعراض دقيق لحقيقة الثقافة والهوية.
محمد رضا تاجيك في مقدمة: برايان ترنر «الاستشراق، ما بعد الحداثة والعولمة»، ترجمة محمد رضا تاجيك، (طهران: مركز الأبحاث الاستراتيجية، ط1، 1381) ص22.

في كل الأنظمة السياسية، فإن مفهوم العالم الغريب لن يكون له البقاء أكثر لأن معنى «الآخر» قد تم تحويله إلى مستوى محلي»[1].

يقول أحد الكتاب المعاصرين: «نقد ما بعد الحداثة البنّاء، ليس هجوما بنيانيا خارجيا، أو حركة تحطيم الأسس داخليا وهدم عمارة بديعة المنظر، بل النّقد البنّاء هو تشييد بناء تكون أدق نسائجه مَحُوكة فقط من حطام البناء القديم، وبناء على ذلك فإن البحث هنا ليس في مسألة الإطاحة بمشروع حديث وحذف وطرد الراديكالية «النظام الصدقي» الماضية، وتعريف ما هو بمثابة «الآخر» على أنه مختلف، بل حول مناظرة عن تخريب أي شكل من أشكال المركزية، والنظرة الازدواجية، وشفافية الهوية، وتسلسل مستويات القيمة، لذا فليس متوقعا أن يكون أصحاب ما بعد الحداثة أولا قد أغلقوا مساحة حوارهم خارج حدود خطاب الغرب والحداثة المتسع (كقاعدة معرفية للاستشراق)، وثانيا النجاح في ترسيخ «الهوامش» و«الآخر» بدلا من «المتن» و«الأنا» أو على الأقل تحديد تعريف خاص بهم، إن خطابات ما بعد الحداثة القليلة هي نتيجة لمعرفة مرحلة أخرى من الحياة وتحول الفكر في البلاد الغربية، وبمعنى آخر، فإن ما بعد الحداثة وليدة ل«الأنا»، وتختلف تماما عن خطابات أو نظريات المباني الأخرى، «النظام الصدقي»، وكلمات «الآخر الخارجي» النهائية، حيث إن خطاب هؤلاء هو في أغلبه يشتمل على «الآخر الداخلي» ورسالة تحرر للمهمشين من البشر والمطرودين، وبعبارة أخرى، إذا وافقنا قول فوكو من أنه لا يمكن وجود تحليل دونما خطاب محدد، وإذا أخذنا بالاعتبار طبيعة عالم الحداثة... فإنه وبالطبع سيتبع ذلك قبولنا بأن تحليلات ما بعد الحداثة والعولمة أيضا ليست بمستثناة من تلك القاعدة، وإمكانية التحرر الكامل غير ممكنة من بناء خطاب الغرب والاستشراق غير الصحيحين».

فوكو ومسألة السلطة المعاصرة:

ميشيل فوكو[2] (1926 ـ 1984) فيلسوف فرنسي معاصر، درس مسألة السلطة في عصر ما بعد الحداثة وتفاوتها في العصور الماضية، ولقد أثبت ببراعة أن السلطة والاستعمار المعاصر يجري بشكل متسع ومخفي ومن داخل العلوم الإنسانية، ولعل أهم الإنجازات العلمية التي قدمها فوكو

[1] «الاستشراق، مابعد الحداثة والعولمة» ص 298 ـ 299.

[2]- في عام 1948 نال شهادة في الفلسفة من جامعة السروبون وفي عقد 1950 ومن ذات الجامعة حصل على شهادة علم النفس ودبلوم في الباثالوجيا وكما أنه أخذ شهادة الدكتوراه في جامعة هامبورغ لكتابته رسالة في باب الجنون، وفي عام 1963 صار أستاذا في جامعة كلرمون الفرنسية وعلاوة على تدريسه للفلسفة فقد قام بتدريس تاريخ نظم الأفكار، التاريخ، العلوم السياسية وعلم الاجتماع، وكثير ممن تناولوا آثاره بالشرح يعتقدون بأنه لا يمكن جدولة أفكاره ضمن فروع العلوم الاجتماعية، ومن هذه الجهة، اعتبر فوكو ابنا غير مباشر للبنيوية، ولعلم آثار الثقافة الغربية، والعبثية والضياع في العلوم الاجتماعية، ولعل ما يختلف به فوكو عن غيره من علماء الاجتماع هو من حيث إنه ينظر إلى العلوم الاجتماعية من الخارج وليس من داخلها ويستخدم مفاهيم وعبارات ليست رائجة كمفاهيم مستخدمة في علوم الاجتماع.

هي «تحليل علاقات القوة والمعرفة»، فهو في تحليله هذا تأثر بلا شك بأفكار ماركس وفرويد ونيتشة، ماركس في مشروع «علاقة الأفكار بالقوة» وفرويد في مشروع «اتصال الرغبة والمعرفة ونيتشة في مشروع «العلاقة في ما بين العلم والإرادة المتوافقة مع القوة»، وكل هذا هيأ لفوكو الجوّ المناسب ليثور على الحداثة.

إن آثار فوكو تنقسم من حيث محتواها إلى ثلاثة أقسام: قسم تأثر بهرمنطيقيا هايد التي بلغت أوجها في كتاب «تاريخ الجنون»، وقسم مرتبط بعلم الآثار المعرفي الذي يحتوي على تحليل شبه بنيوي أو نصف بنيوي، وغالبا ما يتجلى في كتاب «تكوين المستوصف1963»، «الألفاظ والأشياء: نظام الأشياء 1966»، و«علم الآثار المعرفي1969»، وقسم مرتبط بعلم السلالات الذي يتعرض لمسألة العلاقة في ما بين الكلام والمعرفة من جهة، والقوة من جهة أخرى، وتتضح أيضا في كتاب «العناية والعقاب»المجلد الأول «تاريخ الأجناس» و«نيتشه: علم السلالات والتاريخ» 1971. إن دافع فوكو الأساسي في هذا القسم هو في التساؤل عن كيفية الوصول إلى العقلانيات الخاصة، العقلانيات المبنيّة على علاقات القوة والعلم فيما تحوّل البشر فيها إلى وسائل. إن أهم نقطة وصل إليها فوكو في هذا السياق هي أن نفس العلوم الإنسانية والاجتماعية قد أصبحت جزءا من عملية القوة وعلاقات إرساء أو ترسيخ السلطة فوق الإنسان، وعلم السلالات يشير إلى كيفية تحكم الإنسان بنفسه وبغيره عن طريق تأسيس «كيانات الحقيقة»، وملخص وجهة نظر فوكو في ما يتصل بالعلوم الإنسانية والقوة والسلطة والذي وضعه في كتب مثل «علم السلالات»، هو كالتالي:

إن ما هو كامن في أصل علومنا وهوياتنا، ليس هو الحقيقة وإنما هو تنوع في المجريات، فما يُظن بأنه حفظ علم السلالات متكاملا، قد جعله متبعثرا وأظهر عكس ما كان يبدو بأنه متقارن فيه. إن علم السلالات بتحليله للسلالات التاريخية ينفي الاستمرارية عنها وبالعكس فهو يكشف عن عدم ثبات وتعقيد وتعدد الاحتمالات الموجودة حول الأحداث التاريخية، فالإنسان يظهر في التاريخ بإطلالات مختلفة، وعلم السلالات يقوم بتحليل هذه الاحتمالات وتلك، وبشكل أكثر عمومية، فإن أي لحظة من التاريخ ليست بإثبات لحوادث الماضي ولا مرحلة في خط يتكامل، وإنما هي لحظة خاصة تشير إلى تعامل السلطة المحفوف بالخطر ومعركة القوى، وفقط من خلال هذا السبيل يمكن «لمجموعة من التيارات» بالمرور.

في علم السلالات لا يتبقى هنالك أي مكان للوسيلة التاريخية، لأن لا أحد يستطيع تحمل مسؤولية الإطلالات أو الظهورات المحتملة، والإنسان يصل من شكل معين في السلطة إلى شكل آخر، فالتاريخ أُسِّس وباستمرار على أشكال من السلطات والعنف في إطار من القانون، وبذلك

فإن علم السلالات، تاريخ الظواهر، والأمور التي أُعتُبرت غير تاريخية تعود فتُظهر أن العلم ملتصق بالزمان والمكان.

إن طريقة علم السلالات تهدف إلى الكشف عن العوامل الكثيرة التي تؤثر في صنع الحوادث والتأكيد على عدم تشابه هذه العوامل في ما بينها، أي أن علم السلالات يتجنب فرض البنيوية مابعد التاريخية على تلك العوامل، وفوكو قام بالدعوة إلى نظرية «بناء الوقائع التاريخية»، فليس في التاريخ ما هو طارئ، ونتيجة لذلك يتم تحطيم البداهة الطارئة في أصل العلم وفي أعمالنا.

إن المعنى أو الأساس ليس كامنا في الأمور والأشياء، لكن الشيء الوحيد الظاهر والمستخدم هو طبقات من التعابير تتراكم فوق بعضها مشكلة الحقيقة والضرورة والبداهة، والإنسان من خلال خلقه للحقيقة والضرورة يلقي بحكمه على الآخرين، بينما ليس هنالك من وجود لأصل ومنشأ وحقيقة أي عالم شامل وغير مقيد بزمن، وبالتالي فليس هنالك من وجود لأي تقدم وترقٍّ، وفي هذه الحالة يصير من الممكن التحدث فقط عن نهاية السلطات والتبعات، وبهذا الشكل فمن الطبيعي انعدام وجود الانتماءات الكلية والمميزة كأساس وأصل ثابت، حتى نفس جثمان الإنسان يصير تابعا للتاريخ ومن خلال نظام العمل والاستراحة يتلاشى، وبناء على ذلك فإن موضوع علم السلالات ليس سير التاريخ ولا نوايا الوسائل التاريخية، بل هو الوقائع والأجزاء الناتجة عن المنازعات، وتعاملات القوى وروابط القوة، ولذا فالعلم والمعرفة أيضا ليسا سوى نظرة تاريخية فحسب.

العلم والمعرفة لا يقدران على التملُّص من أصلهما التجريبي ليتحولا إلى التفكّر الخالص الصافي، بل تم تلقيهما ضمن روابط عميقة مع القوة وبالتوازي مع تقدم ترسيخ القوة، ففي أي مكان تبسط فيه القوة، يكون للمعرفة فرصة للظهور، وبناء على التّصورات الرائجة بين المثقفين، فإن المعرفة يمكنها النمو فقط في حال توقفت علاقات القوة، ولكن من وجهة نظر فوكو، فإنه لا يمكن تصوّر قيام أي علاقة قوة دون تشكل ميدان معرفي وبالمقابل فليس هنالك أي معرفة لا تدخل في تركيب علاقات القوة، وتعريف الوسائل وكذا تعريف المنهج هي من آثار ونتائج العلاقات الأساسية القائمة في ما بين المعرفة والقوة والتغييرات التاريخية فيهما.

إن القوة عادة ما يتم إجراؤها بصورة غير مستقيمة داخل المجتمع الحديث، وبعيدا عن سبل الإجبار، فالكثير من العلاقات التي تبدو عقلية ومشروعة وتمتلك دليلا لوجودها هي في واقع الأمر دليل على إرادة القوة والسلطة، فإذاً لكي نستطيع النظر بوضوح إلى علاقات القوة، المتخفية تحت نقاب المشروعية والتوافق، يجب علينا التسلّح بوسيلة نظرية جديدة، فالأطر النظرية التقليدية ليس لها القدرة على تحليل أشكال القوة والسلطة الحديثة. إن المسألة المحورية في فلسفة هوبز

والمفكرين اللذين جاؤوا من بعده كانت تعريف القوة والمشروعية أو رسم الحدود أمام القوة المشروعة، وبعبارة أخرى تعيين حقوق الفرد في مقابل سلطة الدولة، ففي أفكار هوبز القوة هي الإشراف وسلطة الفرد أو الجماعة من الأفراد على فرد أو جماعة أخرى من الأفراد، ويعد كل من الحق والقانون من المفاهيم الأساسية، إلا أن فوكو يعتبر أفكار هوبز مثالاً غيرَ ناضج كفاية لتوضيح معنى القوة في العالم الحديث، فهو يرى «أي فوكو» بأن ظهور القوة الحقيقي ليس نقضاً للحق وللقانون. في نظرية هوبز تعتبر القوة علاقة كَسِواها من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والجنسية والعائلية...إلخ، إلا أنها تختلف في ذات الوقت عن هذه العلاقات أو الروابط. إلا أنه في نظرية فوكو لعلم السلالات فالعكس هو الصحيح حيث إن القوة جزء لا يتجزأ عن العلاقات الأخرى، بل وهي قسم نابع من باطن تلك العلاقات.

إن القوة في النظام التقليدي كانت تنفَّذ بصورة إجبارية، تقيّد سلوك الأفراد، بينما في النظام الجديد، فإن السلوك المطلوب من الفرد هو نفس السلوك «الطبيعي والعادي» وفقا لما خلق عليه، وفي نظرية هوبز وخلافا لرأي فوكو، فإن إجراء القوة أو القدرة كان عن وعي ومعرفة على الدوام، وإضافة إلى هذا فإنه في هذه النظرية، تصدر القوة أو يتم تطبيقها من قبل فرد أو جماعة معينة، وبالتالي فإنه وعلى الدوام يمكن أن نجد منشأ ومنبع القوة في مكان ما، ولكن وبحسب تعبير فوكو، فالقوة لا يتم إعمالها من جهة أفراد معينين، وهي مجموعة معقدة وشبكة متداخلة من العلاقات، ولأن جميع الأفراد في هذه الشبكة يعدّون شركاء ومساهمين في إعمال القوة، فإن نظرية القائد والتابع لم تصل بعد إلى الدرجة الكافية من النّضوج كي تلمّ بمعنى ظاهرة القوة الجديدة.

إن المجتمع دونما علاقات قوة، يصبح مجردا وغير ممكن الوجود، لسبب هو أن الحياة في المجتمع ليست سوى تأثيرات في أفعال الآخرين والقوة هي ميزة ذاتية في كل علاقة اجتماعية، وبعبارة أكثر دقة فإن صفة الاجتماعي في أفعال البشر تأخذ معناها من القدرة في التأثير على الآخرين أو التأثر بهم، وبناء على ما سبق فإنه فقط الأفعال التي ليس لها تأثير على الآخرين أو الأفعال غير المتأثرة بالآخرين، فقط هذه الأفعال يمكن إخراجها من دائرة علاقات القوة ـ أي ما يمكن أن يسمى في نهاية الأمر بالأفعال غير الاجتماعية ـ .

القوة تحضر في كل العلاقات الإنسانية، وضمن هذه العلاقات يسعى طرف لترويض الطرف الآخر وإخضاعه تحت أمره، إلا أن هذه العلاقات ليست بالثابتة إلى الأبد بل هي قابلة للتغيّر والتحوّل، فإذاً علاقة القوة أيضا قابلة للتغيّر وتحوّل الأطراف فيها، وهي تعطي كُلًّا من الطرفين قدرا من الحرية فإذا ما اختلّ تعادلهما بشكل كلي فإن أحد الطرفين يستطيع فرض قدرته على الآخر في

حال واحدة هي إمكانية أن يقوم الطرف الثاني على الأقل بقتل نفسه أو أن يرمي نفسه من النافذة أو أن يقتل الطرف الأول، وهذا يعني وجود مساحة من القدرة على المقاومة داخل علاقات القوة. فإذاً يمكن أن نجيب على من يدّعي بأن وجود القوة ينفي وجود الحرية، بأنه وبدليل ما سبق قوله فإن وجود القوة في كل مكان يعني وبالتأكيد وجود الحرية أيضا في كل مكان، مع التأكيد كذلك على وجود السلطة، وكذا فالقوة في ذاتها وجوهرها ليست شرا اجتماعيا، وتطبيق القوة على الآخرين ليس بأمر يمكن انتقاده أو رفضه، ولكن بشرط أن تكون العملية بصورة «لعبة استراتيجية» أي علاقة هلامية يكون فيها تعيين الشخص في مكانته بتصميم مسبق ودون أن يكون له الثبات في هذا الموقع، وأن يكون لكلا الطرفين القدرة على قلب المواقع.

الاستعمار المعاصر والتكنولوجيا المخفية:

إحدى مميزات الاستعمار المعاصر هي أنه لا يكتفي فقط باستخدام كل التكنولوجيا التي كانت في خدمة الاستعمار الحديث، والتي استفاد منها في تحقيق أهدافه، بل ويقوم «الاستعمار المعاصر» بتطويرها وتركيب أنواع أكثر حداثة منها، أنواع مميزة تجاوزت التكنولوجيا الخاصة، حيث يكتب نيل بستمان عن هذا النوع:

«قسم من التكنولوجيا تظهر تحت النقاب، وهي ما يطلق عليها راديرد كيبلينغ[1] اسم التكنولوجيا الساكنة. إنها في ظاهرها لا تشابه أحد التكنولوجيات الأخرى أو تماثلها، وهذه الحقيقة لا يمكن التحقق من صدقها من خلال اختبارات الذكاء، وفحص الأفكار، أو المسح العام وباقي الوسائل التي تخضع لدرجة من الضبط أو التقنين، بل يمكن إثبات صدقها من خلال البطاقات المصرفية، وطرق وصول المحاسبة واختبارات الكفاءة وتعيين القدرات، فمثلا في مجال التعليم وضمن حقل الدراسات الأكاديمية، تعتبر اصطلاحات من نوع الوحدة الدراسية والدورات الأكاديمية نوعا من التكنولوجيا التعليمية، والمهم هنا أن السبب وراء نظام الوحدات هذا يبقى مخفيا[2].

لقد ساعدت التكنولوجيا الساكنة المتخفية الاستعمار المعاصر على الذهاب بظاهرة الاستعمار نحو البرمجيات والحاسوب، ويشرح نيل بستمان هذه التكنولوجيا الساكنة والمتخفية وفقا لما يلي:

تكنولوجيا اللغة:

لا تكسبنا اللغة معرفة أنّ لكل شيء اسماً فحسب، بل وتوضّح لنا ما هي الأشياء التي لديها

[1] - **Rudyard Kipling.**

[2] - نيل بستمان، «التكنو بوليا، تسليم الثقافة إلى التكنولوجيا» ترجمة صادق طباطبائي، (طهران، اطلاعات، ط2، 1375) ص221.

قابلية إطلاق اسم عليها. هذه اللغة تقسم لنا العالم إلى مقولتين: الأولى عينية والأخرى ذهنية، وتعلن أمامنا بأنّ هنالك وقائع يمكن النظر إليها على أنها عملية ووقائع أخرى على أنها شيئية. وهذه اللغة كذلك تعلمنا عن الزمان والمكان والأعداد، وتهب أفكارنا عن طبيعة روابطنا مع الآخرين شكلا معينا، فحياتنا تدور في حدود اللغة وإمكان الاستفادة منها والتلاعب بالكلمات، ونحن لا نستطيع أبدا تصور شكل العالم الذي يحيا فيه أناس آخرون غيرنا ويتكلمون لغة مختلفة، لأننا غالبا ما نتخيّل بأن الكل في هذا العالم يرون ويفترضون كما نفعل نحن، وفي هذا المجال فإنه من النادر جدا التوجه إلى هذه الاختلافات أو التساؤل عن هذا الافتراض المقصود.

كل لغة تمتلك لنفسها مجالا وميدانا خاصا بها، وبسبب التفاوت في الإمكانيات وفي البناء اللغوي في ما بين لغتين، فمن البديهي وجود الاختلاف في ما بين اللغتين على صعيد وجهات النظر ومستويات فهم العالم، وفقط أولئك المطلعون على كلا اللغتين وتاريخهما يستكشفون مثل تلك الاختلافات[1]، فإذا اللغة، قياسا بالوسائل والأدوات الأخرى، تعتبر أداة تمتلك أيديولوجيا خاصة في توجيه الأمور حيث غالبا ما تحفظ نفسها منفصلة عنا، وهذا التوجيه عندما يتصل بموضوع اللغة، فإنه ينغرس عميقا في شخصياتنا وطريقة تلقينا للعالم إلى درجة يصبح من الصعب معها التعرف إلى هيكل التوجيه البنائي دون الخضوع لتعليم خاص في هذا المجال. وبعكس التلفزيون والحاسوب، فإن اللغة لا تظهر على أنها نوع من الترقي أو التوسع في قدراتها، بل تعتبر جزءا طبيعيا مما نحن عليه، إلا أنه وفي أغلب الأحيان يمكن لجملة أن تلعب دورا هاما شبيها بما يمكن لآلة القيام به، وهذا بالضبط ما يمكن أن نراه وبوضوح كامل في استمارات الجمل التي نسميها الأسئلة، وأكثر من أي مكان آخر.

فمثلا أغلب طلاب الجامعات يبدون على مستوى عال من الفهم عندما يجيبون عن الأسئلة المحدودة بعدة إجابات، إلا أن الأمر يختلف مع الأسئلة التي تحتاج شرحا، حيث تتعلق إجابتنا فيما إذا كانت حيادية وموضوعية بنفس شكل السؤال الظاهري الذي إما يسهّل الإجابة أو يجعلها أكثر تعقيدا، فماذا لو قمنا بتغيير شكل السؤال قليلا ليتناسب ـ وفي ذات الوقت ـ مع إجابتين مختلفتين، نظير ما قام به قسيسان اثنان، لم يكونا مطمئنين من إمكانية أن يقوم الفرد بالعبادة والتدخين في ذات

[1]- على سبيل المثال قبل عدة سنوات، قامت صحيفة يومي يوري **(Yomiuri)** اليابانية بنقل نظرية سوسومو تونكاوا **Susumn Tonegawa** الفائز بجائزة نوبل لعام 1987، والنظرية هي أن: اللغة اليابانية لا تمتلك القدرة والوضوح الكافيين لعرض الأبحاث العلمية والتحقيقية، صاحب النظرية ـ الذي يحمل صفة أستاذ تكنولوجيا الماسوجوست ـ خاطب مواطنيه قائلا بأنه يجب علينا السعي من أجل تغيير العملية الفكرية لدينا في مجال العلم وهذا ما يمكن تحقيقه من خلال استخدام اللغة الإنكليزية، ويجب التنبه إلى أنه لا يريد توصيف الإنكليزية على أنها تتفوق على اليابانية، بل يقصد بأنّ هذه اللغة أنسب من أجل تحقيق الأهداف العلمية، بمعنى أن هذه اللغة وسائر اللغات الغربية تمتلك بعض الاتجاهات الأيديولوجية التي تفتقدها اليابانية.

الوقت، فقاما بإرسال سؤالهما إلى البابا ضمن رسالتين، حيث قام الأول بطرح سؤاله هكذا: هل يجوز للفرد في أثناء عبادته تدخين السيجار؟ فكان الجواب بالنفي، لأن العبد في حين عبادته يجب أن يحقق مسألة توجه العابد نحو معبوده، وأما الثاني فقد قام بطرح سؤاله هكذا، هل يجوز للفرد أثناء تدخين السيجار، القيام بالعبادة أيضا؟ وجاء الجواب نعم يمكن، حيث إنّ عبادة الخالق في أي وضع وحال أمر جيد. إنّ شكل السؤال قد يكون بحد ذاته مانعا من الوصول إلى حل صحيح للمسألة، فيكفي أن يتغير ظاهر السؤال المطروح حتى يأتي الجواب على شاكلة ما سبق[1].

في الاستعمار المعاصر تم الاستفادة وبأشكال مختلفة من هذه القدرة في اللغة: فمن جهة قامت الموازنة غير المنطقية في ما بين مزايا لغة الاستعمار كاللغة الإنكليزية ـ والتي تحولت إلى لغة عالمية، بسبب المدة الطويلة في بقاء الاستعمار ـ وما بين مزايا لغات أخرى، وإثبات أن الإنكليزية هي الأفضل وهذه الأفضلية كانت تطال أيضا بقية الميادين المدنية الأخرى، وهذا في حال هو أن الموازنة العلمية في ما بين مزايا لغتين يجب أن يكون شاملا لكافة جوانبهما ـ وليس فقط في المزايا الخاصة التي تتصف بها، ومثال ذلك:

لو فرضنا أننا نقبل رأي سوسومو تونكاواي الياباني المبني على أن اللغة الإنكليزية تتناسب وبصورة خاصة مع العلوم الحديثة، فإنه من الضروري طرح سؤال هو: هل يمكن للغة الإنكليزية أيضا الارتقاء في المجال الأدبي والوصول إلى المرتبة التي بلغتها الفارسية مثلا؟ أو هل يمكن لهذه اللغة أن توازي في المجالات القواعدية اللغة العربية؟وهل يمكن اعتبار ارتقاء الفارسية في المجال الأدبي دليلا على ارتقائها في جميع ميادين المزايا اللغوية وبالتالي تعميم هذه الأفضلية على كافة وجوده المدنية؟

تكنولوجيا اختبار الذكاء:

فرانسيس كالتون[2] (1822 ـ 1911) هو واضع علم الصحة الوراثية والأبحاث المعروفة المتعلقة بالصحة والوراثة، وهذا العلم يساعد الأبوين من خلال خطة جينية مدروسة لتوليد نسل أفضل. كالتون كان يعتقد بأن أفعال البشر وسلوكهم يمكن إخضاعها للقياس من خلال الطرق الإحصائية، حيث إنه استفاد من هذه الطريقة في اختبار على جميلات بريطانيا العظمى، وبيان كمي عن الملل وآثار العبادة، وأهم اختبار قام به كالتون من خلال تطبيق هذه الطريقة هو اختبار أثر الوراثة في الذكاء، حيث قام في مختبر في معرض عالمي عام 1884، بحساب مستوى ذكاء الأفراد من خلال قياس حجم الرأس،

[1]- تكنوبولي، ص 199 ـ 203.

[2]- **Francis Galton.**

مقابل دفع كل فرد لمبلغ مالي، وفي حال طالب أحدهم برد ماله ـ مهما كانت درجة ذكائه ـ فإنه لا يحصل على علامة تضاف إلى مستوى ذكائه، ووفقا لحسابات لؤيز ترمان[1]، فإن مستوى الذكاء لدى كل من كالتون، وشارلز داروين وكبرنيك هو وبالترتيب كالتالي 200، 235، 100!.

في كتاب «الإنسان الذي يقيس خطأ»، لكاتبه ستيفين جي غولد[2]، جاء أن أهم خطأ ارتكب في عملية اختبار الذكاء الإنساني هو في استخدام الطرق الإحصائية في قياس مَعَانٍ ذهنية مجردة كالذكاء والتعامل مع هذه الأمور وكأنها أشياء مادية ـ يمكن قياسها بالأعداد وترتيبها وتعريفها، تورندايك[3]، هو الآخر يعد الذكاء الذي يتم قياسه ضمن طرق إحصائية وما ينتج عنه من نتائج وأفكار هو شيء غير معتبر على الإطلاق. ديفيد مك كلاند يكتب بمستوى أشد مرارة مايلي: «يجب أن يخجل علماء النفس من ترويجهم لمفهوم هو الذكاء، والذي أوجدوا له خططا لاختباره أيضا». وكذا وايتسن باوم يعلن ما يلي: «إن تخيل إدراج الذكاء داخل جداول كمية لقياسه، يحمّل المجتمع بأكمله خسائر غير مألوفة، خصوصا في المجالات المرتبطة بالتربية»، كذلك فإن هارولد كاردنر[4] أورد بعضا من هذه الإشكالات في كتابه «القوالب الذهنية».

والسؤال هنا هو: مع كل ما سبق ذكره من هذه الانتقادات الموجهة ضد النتائج المأخوذة من قياس الذكاء الإنساني وفقا للطرق الإحصائية، لِمَ لا تزال هذه الإحصائيات هي الأساس الذي يتم بناءً عليه وضع الخطط الاجتماعية ـ السياسية؟

وأفضل جواب يمكن تقديمه أمام هذا السؤال هو غلبة المعادلات السياسية على المعادلات العلمية، ولذا فمن السهل تخمين ما سيطرأ على البرامج الاستعمارية من تفسيرات علمية في ما يتصل بالأفارقة والزنوج، فيما لو خرج أحد هذه الأبحاث بإثبات ارتفاع مستوى الذكاء لدي الأفريقيين والآسيويين، على ذكاء الناس في أوروبا، رغم أن ذكاء الزنوج هو أقل من البيض.

تكنولوجيا اختبار الأفكار العامة:

اختبار الأفكار العامة هو نوع آخر من التكنولوجيات المخفية التي يبدو وكأنه أداة ضغط، تخدم الاستعمار المعاصر إلى أقصى حد ممكن، حيث إنهم ومن خلال الأسئلة الموجهة، والمجيبين المنتخبين والنتائج الكاذبة وغير الواقعة، يقومون بمتابعة أهدافهم وتحقيقها، وهم

[1] - Lewis Terman.
[2] - Stephen Jey Gould.
[3] - Thorndike .E.L.
[4] - Howard Gardner.

يدّعون بأن التحقيقات في ما يخص الأفكار العامة يعطي الديمقراطية أساسا علميا، حيث إذا كان مرشحونا ممثلِين لنا، فإن من الضروري إطلاعهم على ما نعتقده وما نهدف إليه إلا أن المشكلة تكمن في ما يلي:

1) إجاباتنا تتعلق بشكل وظاهر الأسئلة التي تُطْرح علينا، فمثلا: إذا سألونا، هل ترضون بالاستمرار في تلويث البيئة الطبيعية؟ فإنه وبدون أدنى شك سنجيب بشكل مختلف تماما عما يمكن أن نردّ به عن سؤال هو: هل تظنون بأن أهمية المحيط الطبيعي تأتي في المرتبة الأولى؟ أو هل أمن الشارع أهم من الحفاظ على المحيط الطبيعي؟والأسئلة التي يقوم المنظمون بطرحها، عادة ما تكون محدودة في إجابتَيْ نعم أو لا، ومن الواضح أن هذه المحدودية لا يمكنها شمول كل أطياف الأفكار العامة، لأن المجال المتروك لأجل التعبير عن العقائد ضئيل جدا، فلا يمكن أبدا للإجابات المحدودة بنعم أو لا تبيين النقاط الهامة القيمة المستترة في عقائد الأفكار العامة. في مثل هكذا وضع، تتحول الأفكار العمومية إلى إجابات نعم أو لا على أسئلة غير واضحة أو مدروسة.

2) بناء على طريقة اختبار الأفكار، تصير العقيدة شيئا موجودا في باطن الإنسان، ويمكن لمنظمي أسئلة العقائد العامة التحقق منها وقياسها عند الحاجة من خلال الأسئلة، إلا أن هذا الافتراض يلقى انتقادا شديدا، فمثلا: جفرسون يعتقد بأن العقيدة والرأي ليسا بالشيء الآني، بل هما نتيجة تحصيل العلم بشكل متواصل، وتساؤل وبحث دائم وتبادل لوجهات النظر، فيمكن لسؤال واحد استثارة جواب معين أو إعطاء الإجابات أشكالا جديدة مختلفة، ولذا فالأصح أن نقول بأن العقيدة ليست بضاعة يمكن امتلاكها في وقت ما وفقدها في وقت آخر، والظن بأن العقيدة يمكن اعتبارها شيئا نستطيع قياسه، أمر يؤذي عملية الاعتقاد وأصل التفكّر الإنساني.

3) إن ظاهر وطريقة طرح الأسئلة في المسح الجماعي، تنفي عمليا ما يعرفه الناس عن أصل الموضوع الذي يتم السؤال عنه وكلياته، فإذا قمنا بالفصل في ما بين فكرتين هما «ما الذي يعتقده الناس بخصوص موضوع ما» وبين «ما يعرفه الناس عن موضوع ما»، فإن نتائج المسح ستختلف كليا، ومثال على ذلك: ما أظهره أحد المسوح الشاملة من أن 72% من الأمريكيين يعتقدون بوجوب قطع المساعدات الاقتصادية من طرف أميركا إلى نيكاراغوا، بينهم 28% يظنون بأن نيكاراغوا موجودة في آسيا الوسطى، و18% منهم يظنونها قريبة من نيوزلاند، و4.27% يعتقدون بأنه يتوجب على الأفارقة حل مشكلاتهم بأنفسهم (ويبدو هنا أن هؤلاء خلطوا بين نيكاراغوا ونيجيريا)، وإضافة إلى من سبق فإن 8.61% ممن طُرح عليهم السؤال لا يعرفون حتى بأن

أميركا تقدّم المساعدات لنيكاراغوا، وأخيرا فإن 23% من المبحوثين لم يستطيعوا تحديد معنى المساعدات الاقتصادية أصلا!.

4) ورابع مشكلة في ما يخص موضوع اختبار الأفكار هو حقيقة أنه يقوم بتغيير موقع المسؤولية بين الناس والسياسيين الذين انتخبهم الناس، فبدلا من أن يقوم المنتخبَون بالتصميم واتخاذ القرارات بناء على مؤهلاتهم وتفكراتهم، وبالتالي يصبح كل منهم مسؤولا عن قراره، بدلا من هذا يتوجب عليهم التأمل في معطيات اختبارات الأفكار العامة في المسوح الشاملة، وبناء على ذلك يضحّون بخبراتهم الخاصة في قبالة ما يبدو أن الناس يريدونه في تلك النتائج[1] ، وفي هذه الحال، هل يترتب على ذلك تحميل المسؤولية للناس أم للمنتخَبين السياسيين في أمور قد قُررت مسبقا؟[2]

تكنولوجيا الإحصاء:

تكنولوجيا الإحصاء تقدم كميات مكثفة من المعلومات غير المفيدة أبدا والتي تجعل من مسألة تشخيص المفيد من غير ذلك أمرا أصعب مما هو عليه في الواقع، فالمسألة هنا ليست فقط في وفرة المعلومات بل أيضا تعميم المعلومات والمتاجرة بها بدوره يلعب دورا جعل المعلومات بأكملها تعرض متوازية ومترادفة. وفي عصر الاستعمار المعاصر الذي اتحد فيه كل من الحاسوب والإحصاء جنبا إلى جنب، فإن هنالك كميات هائلة من المعلومات المهملة كالنفايات والتي تسقط في المحاورات العامة[3].

حتى اليوم كثير من الكتب تناولت موضوع تأخر المسلمين بالدراسة والتحقيق، وهذا دون النظر إلى إشكالية أن قليلين هم من يعلمون أين تقع بالضبط نقطة «التقدم» لنحتسب على أساسها تأخر المسلمين، وقليلون جدا هم من يتوجهون إلى هذه المسألة، حيث يكفي أن يكون السبب ليس في قلة المعلومات لديهم، وإنما في كثرتها، فكثرة المعلومات تسلب الإنسان الفرصة اللازمة للتأمل والتدقيق، وبناء على هذا، يصعب اعتبار كثرة انتشار الكتب والمجلات مصداقا للنمو والتوسع.

إن النمو الكمي في هكذا نوع من المكتوبات ـ والتي بمساعدة من علم الإحصاء يتم تقديمها

[1]- منتج أحد البرامج التلفزيونية وبالاستناد إلى نتائج الإحصائيات يقوم بإدارة البرنامج معتبرا مستوى المشاهدة هو المؤشر على نجاح البرنامج، فاليوم البرامج الأفضل هي البرامج البسيطة، التي تجذب نسبة أعلى من المشاهدين، وأما البرنامج السيئ فهو الذي يشاهده عدد أقل من المشاهدين، وبالنتيجة فان أقصى ما يمكن أن يهتم به المنتجون هو قدرتهم على جذب الملايين لمشاهده برامجهم وبالتالي فليس على المنتج الاهتمام بأمور من مثل (السنن والآداب ومؤشرات علم الجمال والمسائل المرتبطة بوضوح الموضوعات المتنوعة، ورعاية الأذواق والقدرات وما إلى ذلك، وتصير الأفكار العامة هي طرف الخيط الذي يمكن من خلاله الوصول إلى المطلوب وتكون المعيار الوحيد الكافي في هذه البرامج.

[2]- راجع: تكنوبولي، ص 212 ـ 219.

[3]- تكنوبولي، ص219.

للناس بطريقة منظمة في مجموعات مرتبة مسبقا ـ طالما أنه لم يتحول إلى نمو كيفي، فإنه لن يكون فحسب علامة على عدم التقدّم بل وسيكون عين التأخر وتضاعف الجهل كذلك.

إن الإحصائيات في كثير من المواقع تقطع الطريق أمام التأمّل في حقيقة الأمور، وتكنولوجيا الإحصاء قامت بتحويل أغلب الأمور الكيفية إلى كمية، ولهذا السبب فإن فهم الأمر على ما هو عليه في الواقع صار أمرا بالغ الصعوبة، فهل حقا يمكن قياس أمور كالأخلاق والتبليغ الديني و... وتحويلها إلى أعداد وإحصائيات؟ وهل حقا يمكن قياس قدرات الطلاب من خلال الاختبارات المؤتمتة؟

النتيجة وطريق الحل:

1 ـ الاستعمار ظاهرة تاريخية وليست مختصة فقط بالعصر الحديث، رغم أن الاستعمار في العصر الحديث هو أكثر تعقيدا بأضعاف مضاعفة عن الاستعمار ما قبل عصر الحداثة، وعلة ذلك في أنه وبناء على فلسفة التاريخ الدينية، فإن مجرى «الحق» هو مسير «استكمالي» ومجرى «الباطل» في مقابل جريان الحق، ذو مسير «متضخم ومعقد»، وحيث إن الاستعمار هو أحد مظاهر وممثلي مسير الباطل، فإنه يتأثر مجبورا بكل من التضخم والتورم، وإذا قبلنا أن الاتجاه العام في جميع مجاري الوجود هو مسير الحق وأن الباطل تابع لمسير الحق، فإنه يمكن وبجرأة القول بأن الاستعمار في جميع أشكاله وقبل أن يكون «فعلا» فانه «انفعال»، وهذا يتعلق طبعا بميزان قدرة المقاومة والتخريب، وبنفس الدرجة يمكن أن نجدَ الضعف في جبهة الحق. وبالتأسيس على ما سبق فان أفضل سبيل لمواجهة الاستعمار هو«الاتجاه الإيجابي نحو جبهة الحق» لتقوية الجبهة أكثر فأكثر، وليس بالضرورة تطبيق «الاتجاه السلبي نحو جبهة الباطل» بهدف تضعيفها[1].

2)- في أي شكل من الاستعمار، يكون السعي نحو تلقين المستعمَرين ثقافة مستعمِرهم، وبعبارة أخرى، فالاستعمار يريد تحقيق نوع من روح الخضوع وتنفيذ الأوامر في المستعمَرين، وبناء على ذلك فان المستعمِر في أشد وجوهه يعمل على مسخ المستعمَرين، وإفقادهم لروح الابتكار والإبداع، ومن هذه الناحية فإن أهم سبيل في مواجهة الاستعمار هو الاجتهاد للتحرر من قوانين المستعمِر وبهدف إيجاد وتقوية الإبداع والابتكار الخلاق.

3)- في الاستعمار المعاصر هنالك بؤرتان اثنتان تمثلان السند القوي للاستعمار وهما:

[1]- طبعا فإنه يجب الانتباه إلى أن التداخل الشديد بين السلب والإيجاب لا يسمح بالفصل بينهما، والمقصود من الاتجاه الإيجابي نحو الحق والاتجاه السلبي نحو الباطل، هو وصفهم بالأصالة، حيث يمكن في باطن الاتجاه الإيجابي، إعمال السلبي وبالعكس، فإذا ما كان اتجاهٌ ما إيجابيا فإنه يمكن ومن خلال توضيح وتبيين السلبي إيضاح وإظهار الإيجابي، وكذا فان الاتجاه السلبي يمكن تبيينه من خلال اظهار وتوضيح الاتجاه السلبي بما فيه من وجوه إيجابية يمكن البحث فيها.

«المذهب» و«المنظمة الدولية»، فالمذهب يعطي الشرعية للاستعمار والمنظمة الدولية تعطيه القانونية. إن دخول الدين إلى محافل الاستعمار المعاصر وضمن مناسباته هو من أهم ما يتميز به الاستعمار المعاصر عن الاستعمار الحديث، فالاستفادة من عنصر المذهب في الاستعمار المعاصر يحقق إمكانية تشكيل ائتلاف أكبر وأكثر دواما وأهمية ومشروعية، وكثير من المشاريع المسيحية ـ اليهودية يتم تحقيقها حاليا من خلال المساندة المذهبية، فعلى الأقل يقدر على إيجاد جبهة مخالفة وبأفضل الطرق، حتى ضمن أفضل علاقات الصداقة في ما بين البلاد الإسلامية والغربية، فلا يمكن إزالة المواجهة الإسلامية ـ المسيحية. ومن جهة أخرى، فان «المنظمة الدولية» تاريخيا تأسست بعد عهدين استعماريين هما القديم والحديث وبعد أن قامت الدول الاستعمارية بوضع يدها على كمية لا يُستهان بها من ثروات مستعمَراتها، والهدف من تأسيسها كان صحوة عامة الشعوب في مواجهة نهب ثرواتهم من قبل مستعمِريهم من طرف، ومن طرف آخر لإدامة خطط الاستعمار من مستعمراته ولكن بصورة قانونية. ويبدو أنه يجب مضاعفة الجهد من أجل تجديد هوية ومكانة كل من المذهب والمنظمة الدولية في سعيهما لإجراء برامجهما الاستعمارية، لأن هذا الأمر بدوره يسمح بإيجاد نوع من الصحوة والثقة الجماعية في شعوب الدول المستعمَرة وبالتالي يصعب على الاستعمار تطبيق خططه عليهم.

4)- ضمن عملية الاستعمار، تختفي يوما بعد آخر الأشكال القديمة من الاستعمار، فما يميز الاستعمار الحديث والمعاصر عن الأشكال القديمة منه، أنهما غير مباشرين، وخلافا لما يقال من أن الاستعمار المعاصر عاد من جديد بمساندة من وسائل الإعلام يقيم علاقة مباشرة مع المستعمَرين، يجب أن نقول بأن الاستعمار المعاصر وبالعكس استطاع وبمساعدة وسائل الإعلام إخفاء نفسه أكثر، حيث إنه صار يعرض نوعا من الحرية والمساواة الكاذبتين أمام عيون الشعوب التي لم تنل حظا وافرا منهما، كما أنه استطاع الترويج لاتجاه معنوي مرتبط مباشرة مع خطط الاستعمار وعلى اتصال بالمعنويات الإنسانية الباطنية، بين الناس في كل أنحاء الدنيا وإجبارهم على تقبلها، وللحديث تتمة...

نظرية ما بعد الاستعمار
الأطروحة في خدمة علم الاستغراب

جميل حمداوي[*]

يقصد هذا البحث الإضاءة على نظرية ما بعد الاستعمار من أكثر من جانب سواء على الصعيد المفهومي والكيفية التي خرجت فيها هذه النظرية إلى حقل التداول، والمدارس والتيارات الناشطة حولها، كما يركز البحث على نقطة محورية ذات أهمية استثنائية وهي الصلة الرابطة بين نظرية ما بعد الاستعمار وما يصطلح على تسميته بالاستغراب.

المحرر

تطرح نظرية مابعد الاستعمار مجموعة من القضايا الشائكة للدرس والمعالجة والتفكيك والتقويض، كجدلية الأنا والغير، وثنائية الشرق والغرب، وتجليات الخطاب الاستعماري، ودور الاستشراق في تزكية المركزية الغربية قوة وتفوقاً، والإشارة إلى الصراع الفكري والثقافي المضاد للتمركز العقلي الغربي لغة، وكتابة، ومقصدية، وقضية.

ما نظرية «مابعد الاستعمار»؟ وما مفهوم هذه النظرية؟ وما أهم مرتكزاتها القضوية والفنية والنقدية والمنهجية؟ ومن هم أهم روادها الفعليين؟ وما قيمة هذه النظرية تصوّراً وتطبيقاً؟ وما علاقتها بعلم الاستغراب؟ الدراسة التالية تحاول الإجابة عن هذه الأسئلة:

1ـ مفهوم نظرية «مابعد الاستعمار»

تعد نظرية «مابعد الاستعمار» من أهم النظريات الأدبية والنقدية التي رافقت مرحلة «مابعد الحداثة»، ولاسيما أن هذه النظرية قد ظهرت بعد سيطرة البنيوية على الحقل الثقافي الغربي، وبعد

*ـ باحث وأكاديمي من المغرب.

أن هيمنت الميثولوجيا البيضاء على الفكر العالمي، وأصبح الغرب مصدر العلم والمعرفة والإبداع، وموطن النظريات والمناهج العلمية. ومن ثم، أصبح الغرب هو المركز. وفي المقابل، تشكل الدول المستعمرة المحيط التابع على حد تعبير الاقتصادي المصري سمير أمين. ويعني هذا أن نظرية «مابعد الاستعمار» تعمل على فضح الإيديولوجيات الغربية، وتقويض مقولاتها المركزية على غرار منهجية التقويض التي تسلح بها الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا (J.Derrida)، لتعرية الثقافة المركزية الغربية، ونسف أسسها الميتافيزيقية والبنيوية. وإن أكثر اهتمام ذي صلة في فكر «ما بعد الاستعمار» هو تهميش الثقافة الغربية وقيمها للثقافات المختلفة الأخرى. ويتضح من منظور عالم «مابعد الاستعمار» أن أعمال الفكر الكبرى في غرب أوروبا والثقافة الأميركية قد هيمنت على الفلسفة والنظرية النقدية، وكذلك على أعمال الأدب في جزء واسع من أنحاء العالم، ولاسيما تلك المناطق التي كانت سابقا تحت الحكم الاستعماري. إن مفهوم دريدا عن الميثولوجيا البيضاء، الذي حاول أن يفرض نفسه على العالم بأسره، قد قدم الدعم لهجوم «مابعد الاستعمار» على هيمنة الإيديولوجيات الغربية. وإن رفض "مابعد الحداثة" للسرديات الكبرى وأنماط الفكر الغربي التي أصبحت عالمية، كان أيضا مؤثرا جدا"[1].

وتسمى هذه النظرية كذلك بالخطاب الاستعماري، وقد ظهرت هذه النظرية حديثا مرافقة لنظرية (مابعد الحداثة)، وبالضبط في سنوات السبعين إلى غاية سنوات التسعين من القرن العشرين. وقد أعطيت لنظرية مابعد الاستعمار تعريفات عدة، ومن أهم تعاريفها أن مصطلح «ما بعد استعماري» يستخدم ليغطي «كل الثقافات التي تأثرت بالعملية الإمبريالية من لحظة الاستعمار حتى يومنا الحالي؛ ذلك أن هناك خطًّا متصلاً من الاهتمامات، على مدار العملية التاريخية التي بدأها العدوان الإمبريالي... ونحن نشير كذلك إلى ملاءمة المصطلح للنقد الجديد العابر للثقافات الذي ظهر في السنوات الأخيرة، وللخطاب الذي تكوّن من خلاله ذلك النقد. وبهذا المعنى، فإن كتابنا هذا – كما يقول بعض القائلين بنظرية «مابعد الاستعمار» - يهتم بالعالم كما كان خلال فترة الهيمنة الإمبريالية الأوروبية وبعدها، وتأثير ذلك على الآداب المعاصرة... وعلى هذا النحو، تكون آداب البلاد الأفريقية، وأستراليا وبنجلاديش وكندا وبلاد البحر الكاريبي والهند ...كلها آداب «ما بعد الاستعمار»... وما يجمع بين هذه الآداب - بعد سماتها الإقليمية الخاصة – أنها ظهرت بشكلها الحالي في أعقاب

[1] - ديفيد كارتر: نفسه، ص:125.

تجربة الاستعمار، وأكدت نفسها من خلال إبراز التوتر مع القوة الإمبريالية، وبالتركيز على ما يميزها عن فرضيات المركز الإمبريالي. وهذا هو ما يجعلها آدابًا ما بعد استعمارية»[1].

وبناء على ماسبق، فنظرية «مابعد الاستعمار» هي التي تهدف إلى تحليل كل ما أنتجته الثقافة الغربية باعتبارها خطابا مقصديا، يحمل في طياته توجهات استعمارية إزاء الشعوب التي تقع خارج المنظومة الغربية. كما يوحي المصطلح بوجود استعمار جديد يخالف الاستعمار القديم. لذا، يتطلب هذا الاستعمار التعامل معه من خلال رؤية جديدة، تكون رؤية موضوعية وعلمية مضادة. ويعرّف سعد البازعي مصطلحَي الخطاب الاستعماري والنظرية «مابعد الاستعماريّة» قائلا: "يشير هذان المصطلحان اللذان يكملان بعضهما بعضا إلى حقل من التحليل ليس جديدا بحد ذاته، ولكن معالمه النظرية والمنهجية لم تتضح في الغرب إلا مؤخرا مع تكثيف الاهتمام به، وازدياد الدراسات حوله. يشير المصطلح الأول إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج يعبر عن توجهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب، على أساس أن ذلك الإنتاج يشكل في مجمله خطابا متداخلا بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح خطاب. أما المصطلح الثاني، «النظرية مابعد الاستعمارية»، فيشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهى، وأن مرحلة من الهيمنة- تسمى أحيانا المرحلة الإمبريالية أو الكولونيالية - كما عرّبها بعضهم- قد حلّت وخلقت ظروفا مختلفة تستدعي تحليلا من نوع معين. ولذا، فإن المصطلحَيْن ينطلقان من وجهات نظر متعارضة فيما يتصل بقراءة التاريخ، وإن كان ذلك اختلافا في التفاصيل لا في الجوهر، فبينما يرى بعضهم انتهاء مرحلة الاستعمار التقليدي. وبالتالي، انتهاء الخطاب المتصل به، وضرورة أن يتركز البحث في ملامح المرحلة التالية، وهي مرحلة مابعد الاستعمار، يرى بعضهم الآخر أن الخطاب الاستعماري ما يزال قائما وأن فرضية «المابعدية» لا مبرر لها»[2].

ولقد طرحت نظرية «مابعد الاستعمار» مجموعة من الإشكالات الجوهرية التي تتعلق بالاستغراب من جهة، وتتعرض لعلاقة الأنا بالآخر، أو علاقة الشرق بالغرب، أو علاقة الهامش بالمركز، أو علاقة المستعمِر بالشعوب المستعمَرة الضعيفة من جهة أخرى. ومن بين هذه الأسئلة والإشكالات الافتراضات التالية: «كيف أثّرت تجربة الاستعمار في هؤلاء الذين استُعمِروا من ناحية، وأولئك الذين قاموا بالاستعمار من ناحية أخرى؟ كيف تمكنت القوى الاستعمارية من التحكم في هذه المساحة الواسعة

[1] - Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin: The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures, Routledge, London and New York, 1989, p: 2.

[2] - سعد البازعي وميجان الرويلي: نفسه، ص:91-92.

من العالم غير الغربي؟ ما الآثار التي تركها التعليم الاستعماري والعلم والتكنولوجيا الاستعمارية في مجتمعات «ما بعد الاستعمار»؟ وكيف أثّرت النزعة الاستعمارية؟ كيف أثّر التعليم الاستعماري واللغة المستعمِرة على ثقافة المستعمَرات وهويّتها؟ كيف أدى العلم الغربي والتكنولوجيا الغربيّة والطب الغربي إلى الهيمنة على أنظمة المعرفة التي كانت قائمة؟ وما أشكال الهوية ما بعد الاستعمارية التي ظهرت بعد رحيل المستعمِر؟ إلى أيّ مدى كان التشكل بعيدًا عن التأثير الاستعماري ممكنًا؟ هل تُركّز الصياغات الغربية لما بعد الاستعمار على فكرة التهجين أكثر مما تُركِّز على الوقائع الفعلية؟ هل ينبغي استمرار معاداة الاستعمار عبر العودة الجادة إلى الماضي السابق على فترة الاستعمار؟ كيف تلعب مسائل الجنس والنوع والطبقة دورًا في الخطاب الاستعماري وما بعد الاستعماري؟ هل حلّت أشكال جديدة من الإمبريالية محل الاستعمار؟ وكيف»[1]؟

وعليه، تُعَدُّ "نظرية ما بعد الاستعمار»، في الحقيقة، قراءة للفكر الغربي في تعامله مع الشرق، من خلال مقاربة نقدية بأبعادها الثقافية والسياسية والتاريخية. وبتعبير آخر، تحلل هذه النظرية الخطاب الاستعماري، في جميع مكوناته الذهنية والمنهجية والمقصدية، بالتفكيك والتركيب والتقويض بغية استكشاف الأنساق الثقافية المؤسساتية المضمرة التي تتحكم في هذا الخطاب المركزي.

المبحث الثاني: مرتكزات نظرية «مابعد الاستعمار»

تنبني نظرية «ما بعد الاستعمار» في مجال الحقل الثقافي بصفة عامة، وحقل النقد الأدبي بصفة خاصة، على مجموعة من المرتكزات الفكرية والمنهجية، ويمكن حصرها في المكونات والعناصر التالية:

المطلب الأول: فهم ثنائية الشرق والغرب

تحاول نظرية مابعد الاستعمار فهم الشرق والغرب فهما حقيقيا، برصد العلاقات التفاعلية التي توجد بينهما، سواء أكانت تلك العلاقات إيجابية مبنية على التسامح والتفاهم والتعايش أم مبنية على العدوان والصراع الجدلي والصدام الحضاري، كما يذهب إلى ذلك صموئيل هنتنغتون في كتابه (صراع الحضارات). ويتمظهر الشرق، بشكل جلي، في نصوص وخطابات الاستشراق. ومن ثم، يتحول هذا الاستشراق من خطاب معرفي موضوعي إلى خطاب سياسي كولونيالي ذاتي ومصلحي. لذا، فقد تسلح مثقفو نظرية «ما بعد الاستعمار» بآليات التفكيك والتقويض لتشتيت المقولات المركزية التي انبنت عليها حضارة الغرب.

[1] - وردت هذه الأسئلة في هذا الكتاب: Deepika Bahri: Introduction to Postcolonial Studies, Fall 1996.وذلك على موقع بعنوان: www.emory.edu/English/faculty/bahri.htm

المطلب الثاني: مواجهة التغريب

استهدفت نظرية «مابعد الاستعمار» محاربة سياسة التغريب والتدجين والاستعلاء التي كان ينهجها الغرب في التعامل مع الشرق، بالاستعانة بعلم الاستغراب الذي ينْصبّ على فهم الغرب وتعرية تصوراته الفكرية والذهنية والمعتقدية والإيديولوجية. ومن ثم، شمّر مثقفو نظرية "مابعد الاستعمار" عن سواعدهم لفضح الهيمنة الغربية، وتعرية مرتكزاتها السياسية والإيديولوجية، مع تبيان نواياها الاستعمارية القريبة والبعيدة، والتشديد على جشعها المادي لاستنزاف خيرات الشعوب المقابلة الأخرى. لذا، يتسم الخطاب الثقافي الغربي بنزعة التمركز، وتأكيد خاصيات التفوق والتمدن والتحضر مقابل خطاب دوني يتصف بالبدائية، والشعوذة، والشهوانية، والسحر الطقوسي الخرافي.

المطلب الثالث: تفكيك الخطاب الاستعماري

تهدف نظرية «مابعد الاستعمار» إلى فضح الخطاب الاستعماري الغربي، وتفكيك مقولاته المركزية التي تعبرّ عن الغطرسة والهيمنة والاصطفاء اللوني والعرقي والطبقي، باستعمال منهجية التشتيت والفضح والتعرية. لذا، فقد وجد كُتّاب نظرية «مابعد الاستعمار» في تفكيكية جاك ديريدا آلية منهجية لإعلان لغة الاختلاف، وتقويض المسلَّمات الغربية، والطعن في مقولاتها البيضاء ذات الطابع الحلمي الأسطوري. كما تأثروا في ذلك بميشيل فوكو، وكارل ماركس، وأنطونيو غرامشي، وكان إدوارد سعيد رائدهم في ذلك.

المطلب الرابع: الدفاع عن الهوية الوطنية والقومية

رفض كُتّاب النظرية الاستعمارية ومثقفوها الاندماج في الحضارة الغربية، وانتقدوا سياسة الإقصاء والتهميش والهيمنة المركزية، ورفضوا كذلك الاستلاب والتدجين. وفي المقابل، دعوا إلى ثقافة وطنية أصيلة، ونادوا بالهوية القومية الجامعة. ومن هؤلاء - مثلا- كُتّاب الحركة الزنجية الأفريقية ومبدعوها الذين سَخّروا كل ما لديهم من آليات ثقافية وعلمية لمواجهة التغريب، فتشبثوا بهويتهم السوداء، ودافعوا عن كينونتهم الزنجية الأفريقية. وقد رأينا كذلك كُتّاب الفرانكفونية بالمغرب العربي يحاربون المستعمر بلغته، ويقوضون حضارته بالنقد والفضح والتعرية، مستخدمين في ذلك لغة فرنسية مختلطة باللغات الوطنية تهجينا، وأسلبة، وسخرية.

المطلب الخامس: علاقة الأنا بالآخر

ترتكز نظرية «مابعد الاستعمار» على مناقشة علاقة الأنا والغير، في ضوء مقاربات (ما بعد الحداثة) كالمقاربة الثقافية، والمقاربة الماركسية، والمقاربة التاريخية الجديدة، والمقاربة السياسية، وذلك كله من أجل فهم العلاقة التفاعلية بين الأنا والغير، هل هي علاقة جدلية سلبية قائمة على العدوان والصراع أم هي علاقة إيجابية قائمة على الأخوّة والصداقة والتعايش والتسامح؟ وبتعبير آخر، هل هي علاقة قائمة على العدوان والكراهية والإقصاء والصراع الحضاري أم هي علاقة تفاهم وتعاون وتكامل؟

المطلب السادس: الدعوة إلى علم الاستغراب

إذا كان المفكرون الغربيون يتعاملون مع الشرق في ضوء علم الاستشراق باعتباره خطابا استعماريا وكولونياليا من أجل إخضاعه حضاريا، والهيمنة عليه سياسيا واقتصاديا وثقافيا واجتماعيا، فإن المثقفين الذين ينتمون إلى نظرية «مابعد الاستعمار» كحسن حنفي - مثلا- يدعون إلى استشراق مضاد، أو ما يسمى أيضا بعلم الاستغراب بغية تفكيك الثقافة الغربية تشريحا وتركيبا، وتقويض خطاب التمركز تشتيتا وتأجيلا، وفضح مقصدية الهيمنة على أسس علمية موضوعية.

المطلب السابع: المقاومة المادية والثقافية

لم يكتف مثقفو «نظرية مابعد الاستعمار» بقراءة الخطاب الاستشراقي الغربي، بل حاولوا مقاومة المستعمر بكل الوسائل المتاحة، إما عن طريق المقاومة السلمية أو المسلحة، وإما عن طريق الاستشراق المضاد، وإما بنشر الكتابات التقويضية لتفكيك المفكرين المتمركزين: الأوروبيينّ والأمريكيينّ، وفضحهم بشتى السبل والطرائق، مادام هذا التمركز مبنيّا على اللون، والعرق، والجنوسة، والطبقة، والدين.

المطلب الثامن: النقد الذاتي

لم يكتف مثقفو نظرية «مابعد الاستعمار» أيضا بتوجيه النقد إلى الغرب، بل سعوا إلى نقد ذواتهم ضمن ما يُسمَّى بالنقد الذاتي، كما عند الناقد الكيني الأصل عبد الرحمن جان محمد حينما صرح قائلا: «أعتقد أننا نحتاج إلى الإفصاح بشكل أكثر انتظامًا، عن الواجبات التي تفرضها علينا هذه الوضعية البينية، وهي واجبات أشعر أنه يمكن استشعارها من وضعية مثقف «العالم الثالث» في الأكاديميات الغربية. إننا لا نزال نكافح ضد الهيمنة المعرفية للغرب، لا نزال نحارب

«الاستعمار» و«الاستعمار الجديد». ولكن بالمقارنة مع التابع في «العالم الثالث»، نحن نعيش في ظروف بالغة الرفعة. بعض النقاد يؤكدون أن نوعًا معينًا من نظرية ما بعد الاستعمار يمثل هو نفسه جزءًا من البنية القائمة على الهيمنة، أي أنه نوع مستمر ومكرر من الاستعمار. ولهذا أعتقد أنه لا بد لنا أن نستمر على خطى جاياتري سبيفاك وآخرين، فنتفحص وضعية ذواتنا في كل هذه النواحي وبشكل أكثر انتظامًا"[1]

يعني هذا أن ثمة مفارقة بين القول والفعل، وأن هناك انفصاما وجوديا وحضاريا وطبقيا بين مفكري نظرية «مابعد الاستعمار» وواقعهم المتخلف المزري.

المطلب التاسع: غربة المنفى

يعيش أغلب المثقفين الذين ينتمون إلى نظرية «مابعد الاستعمار» في الغرب منفيين، أو لاجئين، أو محميين، أو معارضين. ومن ثَمَّ، فهم ينتقدون مرة بلدانهم الأصلية وواقعها المتخلف، ومرة أخرى، يرفضون سياسة التغريب والتهميش والتمركز الغربي. ويعني هذا أنهم يعيشون تمزقا ذاتيا وموضوعيا، وهم دائما في غربة ذاتية داخل المنفى المكاني والذاتي والعقلي والنفسي، كما هو حال جوليا كريستيفا وإدوارد سعيد - مثلا-. وهكذا، يتحدث إدوارد سعيد - مثلاً - في كتابه (صور المثقف)، عن حالة المنفى اللاذعة، وهي تعبر عن فضاء العتبة، فضاء الأزمة والصراع الداخلي. ومن هنا، "فالمنفى بالنسبة للمثقف - بهذا المعنى الميتافيزيقي – هو حالة من عدم الراحة، حالة حركة، ألّا يستقر أبدًا، وألّا يدع الآخرين يستقرون؛ إذ ليس بإمكانك أن ترجع إلى حالة من حالات وجودك الأولى في وطنك، ربما تكون الحالة الأكثر استقرارًا، كما أنه ليس بإمكانك أبدًا – ويا للأسف – أن تصل إلى وطنك الجديد أو حالتك الجديدة». ثم يستطرد سعيد في فصول كتابه الصغير، إلى توصيف وضعية ذلك المثقف المأمول الذي يمكنه أن يقول الحقيقة للسلطة في وجهها»[2].

إذاً، تعد الغربة الذاتية والمكانية والحضارية من العوامل الرئيسة التي دفعت مجموعة من باحثي الوطن العربي والإسلامي إلى نقد الذات من جهة، ونقد الهيمنة الغربية من جهة أخرى.

[1]-Theory, Practice and the Intellectual:
A Conversation with Abdul R. Jan Mohamed, by S.X. Goudie, Juvert: A Journal of postcolonial Studies, published by The College of Humanities and social sciences, North Carolina State University, Volume 1, Issue 2, 1997.
[2] - Said, Edward. Representations of The Intellectual, Vintage Books, New York, 1996,P: 5.

المطلب العاشر: التعددية الثقافية

دافع كثير من مثقفي نظرية «مابعد الاستعمار» عن التعددية الثقافية، ورفضوا التمركز الثقافي الغربي والثقافة الواحدة المهيمنة. كما رفضوا سياسية التدجين والتغريب والإقصاء، ونادوا إلى التنوع الثقافي والانفتاح الثقافي عبر آليات المثاقفة، والترجمة، والنقد، والتفاعل الثقافي. بمعنى أن هناك ثقافات جديدة إلى جانب الثقافة الغربية المركزية، كالثقافة العربية، والثقافة الآسيوية، والثقافة الأفريقية، والثقافة الأمازيغية... بمعنى ليس هناك ثقافة مهيمنة واحدة ووحيدة، بل هناك ثقافات هجينة متعددة ومتداخلة ومتلاحقة.

3- رواد نظرية «مابعد الاستعمار»

ثمة مجموعة من الكتاب والنقاد والمثقفين الذي يمثلون نظرية «مابعد الاستعمار»، سواء أكانوا باحثين ينتمون إلى الغرب، أم ينتمون إلى العالم الثالث. ونذكر من الدارسين الشرقيين الأعلام التالية أسماؤهم:

المطلب الأول: إدوارد سعيد

ألف الكاتب الفلسطيني إدوارد سعيد كتابا قيما بعنوان (الاستشراق) سنة 1978م[1]؛ حيث استعرض فيه تاريخ الاستشراق الغربي ومراحله التطورية، وكتب مقالة قيّمة بعنوان (العالم والنص والنقاد) سنة 1983م، يدعو فيها إلى دراسة النص في علاقة بعالمه الخارجي. بمعنى أن إدوارد سعيد ينتقد «جميع أنماط التحليل النصّي التي عدت النصوص على أنها منفصلة عن العالم الموجودة فيه. وفكرة أن التحليل النصي قد يكون ممكنا من أجل أن يكون هناك قراءات لانهائية وممكنة لأي نص يمكن أن تتحقق من خلال فصل النص عن العالم الحقيقي.»[2]

ويعد إدوارد سعيد من رواد علم الاستغراب، ومن محللي الخطاب الاستعماري، ومن أهم منظري نظرية «مابعد الاستعمار». لذلك، توج بكونه مؤسسا لهذا الحقل المعرفي الذي يعنى بتفكيك الخطاب الاستعماري أو الكولونيالي الجديد. كما يعد أيضا من رواد النقد الثقافي؛ لأنه اهتم كثيرا باستكشاف الأنساق الثقافية المضمرة في المؤسسات المركزية الغربية، بتحليل الخطاب الاستشراقي تفكيكا وتشريحا وتقويضا، متأثرا في ذلك بمنهجية ديريدا، وميشيل فوكو، وأنطونيو غرامشي.

[1] - إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة سنة 2005م.

[2] - ديفيد كارتر: نفسه،ص:127.

وينطلق إدوارد سعيد، في كتابه (الاستشراق)، من تعريف الشرق، بتحديد مدلولاته الجغرافية والحضارية، وتعريف مصطلح الاستشراق في ضوء المفاهيم اللغوية، والعلمية، والأكاديمية، والتاريخية، والمادية. وبعد ذلك ينتقل إلى استعراض تاريخ الاستشراق الغربي في مساراته العلميّة والاستعمارية، مُركِّزا بالخصوص على الاستشراق الفرنسي، والاستشراق الإنجليزي، والاستشراق الأمريكي الذي ازدهر بعد الحرب العالمية الثانية. ومن ثم تعامل الباحث مع الاستشراق خطابا للتحليل، معتمدا في ذلك على نظريات ميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي. وفي هذا الصدد، يقول إدوارد سعيد: "إذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محددة تحديدا تقريبيا، فإن الاستشراق يمكن أن يناقش، ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق- التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه، وتدريسه، والاستقرار فيه، وحكمه: وبإيجاز، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه. ولقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو للخطاب، كما يصفه في كتابيه (حفريات المعرفة) و(المراقبة والعقاب) ذا فائدة هنا لتحديد هوية الاستشراق. وما أطرحه هنا هو أننا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه خطابا، فلن يكون في وسعنا أبدا أن نفهم الفرع المنظم تنظيما عاليا الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبر الشرق ـ بل حتى أن تنتجه ـ سياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وعقائدياً، وتخييلياً، في مرحلة مابعد عصر التنوير. وعلاوة على ذلك، فقد احتل الاستشراق مركزا هو من السيادة بحيث أنني أومن بأنه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلا متعلقا به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل. ولا يعني هذا أن الاستشراق، بمفرده، يقرر ويحتم ما يمكن أن يقال عن الشرق، بل إنه يشكل شبكة المصالح الكلية التي يستحضر تأثيرها بصورة لا مفر منها في كل مناسبة يكون فيها ذلك الكيان العجيب "الشرق" موضعا للنقاش. أما كيف يحدث ذلك؟ فإنه ما يحاول هذا الكتاب أن يكشفه. كذلك يحاول هذا الكتاب أن يظهر أن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة ووضوح الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتا بديلة»[1].

ومن الناحية المنهجية، فلقد اعتمد إدوارد سعيد على دراسة الخطاب الاستشراقي بمنهجية فيلولوجية تفكيكية قائمة على دراسة الأفكار والثقافات والتواريخ ليبرهن على أن العلاقة بين الشرق والغرب مبنية على القوة والسيطرة والهيمنة المعقدة المتشابكة. ومن ثم، يرى إدوارد سعيد أنه "ينبغي على المرء ألا يفترض أبدا بأن بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير

[1] - إدوارد سعيد: الاستشراق، ص:38-39.

التي ستذهب أدراج الرياح إذا كان للحقيقة المتعلقة بها أن تجلى. وأنا نفسي أؤمن بأن الاستشراق أكثر قيمة بشكل خاص كعلامة على القوة الأوروبية -الأطلسية- بإزاء الشرق منه كخطاب حقيقي عن الشرق (وهو ما يدعي إليه الاستشراق، في شكله الجامعي أو البحثي). على أي حال، إن ما علينا أن نحترمه ونحاول أن ندركه هو القوّة المتلاحمة للخطاب الاستشراقي، وعلاقاته الوثيقة بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية المعززة، وقدرته المهيبة على البقاء.»[1]

وعليه، فلقد تمثل إدوارد سعيد منهجية ميشيل فوكو في دراسة الخطاب، ثم استحضر أفكار أنطونيو غرامشي في التمييز بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، والحديث عن التسلط الثقافي. من ثم، يمثل الاستشراق الغربي نوعا من التسلط الثقافي؛ لأنه يؤكد التفوق الأوروبي مقابل التخلف الشرقي، ويبين أيضا أن للغرب اليد العليا على الشرق تنويرا، وتعليما، وتثقيفا، وتمدينا.

وقد استند إدوارد سعيد، في تعامله مع الخطاب الاستشراقي، إلى رؤية ثقافية سياسية قائمة على ثلاث خطوات منهجية هي:

أولا، التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية.

وثانيا، الاهتمام بالمسألة المنهجية في التعامل مع الأفكار والمؤلفين والمراحل التاريخية، بالتركيز على الاستشراق الاستعماري للشرق، سواء أكان فرنسيا، أم بريطانيا، أم أمريكيا.

وثالثا، البعد الشخصي الذي يتمثل في الجمع بين الموضوعية والذاتية القائمة على الوعي النقدي، مع الاستعانة بأدوات البحث التاريخي، والسياسي، والإنساني، والثقافي.

وفي الأخير، يبين إدوارد سعيد أن كتابه (الاستشراق) موجه إلى مجموعة من القراء، بما فيهم طلاب الأدب والنقد لتبيان العلاقات المتداخلة بين المجتمع والتاريخ والنصوص، وفهم الدور الثقافي الذي يقوم به الشرق في الغرب، مع الربط بين الاستشراق وبين العقائدية والسياسة ومنطق القوة. كما يقدم الكتاب إلى القارئ العام وقارئ العالم الثالث؛ حيث تطرح هذه الدراسة بالنسبة له خطوة لا نحو فهم السياسة الغربية والعالم الغربي في هذه السياسة، بل نحو فهم قوة الخطاب الثقافي الغربي، وهي قوة كثيرا جدا ما تفهم خطأً على أنّها زخرفية فقط، أو منتمية إلى البنية الفوقية. «إن أملي هو أن أوضح البنية المتينة الصلبة للسيطرة الثقافية والأخطار والإغراءات الكامنة في استخدام هذه البنية، خصوصا بالنسبة للشعوب المستعمَرة سابقا، عليهم أو على الآخرين.»[2]

[1] - إدوارد سعيد: نفسه، ص:41.

[2] - إدوارد سعيد: نفسه، ص:57.

إذاً، لقد تأثر إدوارد سعيد بفكر (مابعد الحداثة) بصفة عامة، وفكر ميشيل فوكو بصفة خاصة، دون أن ننسى تأثره بالتاريخ الجديد، وفلسفة جاك ديريدا التفكيكية والتقويضية. وقد ربط إدوارد سعيد خطابه الاستشراقي بنزعة التباين والاختلاف بين الشرق والغرب؛ فقد تسلح الغرب بكل مقولاته المركزية وآلياته البنيوية لإخضاع الشرق والهيمنة عليه سياسيا، وعسكريا، واجتماعيا، وثقافيا، وعلميا. ومن ثم، يقوم الاستشراق بدور هام في عملية الإخضاع والاستيلاء والتغريب، بربط الشرق بأغراض المصلحة الغربية. ومن ثم، يتبجح الاستشراق الغربي بالصفات الرشيدة للحضارة الغربية التي تتمثل في الديمقراطية على سبيل الخصوص. بينما يعرّف الشرق بالصفات الذميمة كالشهوانية، والبدائية، والاستبدادية. ومن ثم، فالغرب عند إدوارد سعيد هو العقل، والمركز، والاستشراق.

ومن هنا، يطرح إدوارد سعيد سؤالا هاما وقيما: هل كتّاب السكان الأصليين في إطار النظرية الجديدة يتمثلون النظرية الغربية أم يعارضونها؟ بمعنى هل يرفضون الثقافة السائدة؟ أم يخضعونها لمشرح التفكيك والتقويض بالمفهوم الدريدي نسبة إلى تفكيكية جاك ديريدا؟!!

ويرى ديفيد كارتر(David Karter)، في كتابه (النظرية الأدبية)، إنّ تحليلات إدوارد سعيد «للخطابات الاجتماعية المختلفة هي بشكل أساسي تفكيكية و«ضد التيار». فقد كان هدفه تهميش الوعي للعالم الثالث، وتقديم نقد من شأنه أن يقوض هيمنة خطابات العالم الأول. بالنسبة لسعيد، جميع تمثيلات المشرق المقدمة من قبل الغرب تشكل جهدا دؤوبا يهدف إلى الهيمنة والإخضاع. وقد خدم الاستشراق أغراض الهيمنة الغربية (بالمعنى الذي قصده غرامشي): لإضفاء الشرعية على الإمبريالية، وإقناع سكان هذه المناطق بأن قبولهم للثقافة الغربية هي عملية تمدين إيجابية. ومن خلال تعريف الاستشراق للشرق، فإنه يعرِّف أيضا كيف يتصور الغرب نفسه (وذلك من خلال المعارضات الثنائية). فالتشديد على الشهوانية والبدائية والاستبدادية في الشرق، يؤكد على الصفات الرشيدة والديمقراطية عند الغرب.»[1]

وما يلاحظ على إدوارد سعيد أنه قد أهمل الاستشراق الإسباني، على الرغم من طابعه الاستعماري في المغرب على سبيل الخصوص. كما نعتبره المؤسس الحقيقي للنظرية «مابعد الاستعمار» في الحقلين الثقافيين: العربي والغربي على حد سواء. ويعد كذلك الممهد الفعلي للنقد الثقافي. ومن هنا، «يأتي إدوارد سعيد في طليعة محللي الخطاب الاستعماري، بل ويعده بعضهم رائد الحقل، فقد استطاع بمفرده في كتابه (الاستشراق) كما كتب أحد الدارسين مؤخرا، "أن يفتتح حقلا من البحث

[1] - دافيد كارتر: نفسه، ص:126.

الأكاديمي هو الخطاب الاستعماري» (باتراك ويليامز،5). ذلك أن دراسة سعيد للاستشراق دراسة لخطاب استعماري، خطاب تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة والإنتاج الثقافي. غير أن تحليل سعيد جاء مرتكزا على سياق معرفي وبحثي سابق له يتضمن أعمال اثنين من المفكرين الأوروبيين المعاصرين، هما: الفرنسي ميشيل فوكو والإيطالي أنطونيو غرامشي. ومن الممكن والحال كذلك اعتبار هذين المفكرين ممن وضعوا أسس البحث في الخطاب الاستعماري، بالإضافة إلى بعض فلاسفة مدرسة فرانكفورت مثل: ثيودور أدورنو، وماكس هوركهايمر، وكذلك والتر بنجامين، وحنَّة أريندت.»[1]

ومن هنا، فكتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيد خير نموذج يعبر عن نظرية مابعد الاستعمار، مادام هذا الكتاب خطابا مضادا للاستشراق الغربي؛ لكونه يحوي انتقادات واعية ولاذعة لخطاب التمركز الغربي تقويضا وتفكيكا وتشتيتا. و«هناك شبه إجماع بين الدارسين على الدور المؤسس الذي لعبه كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، في صياغة اللبنات الأولى لنظرية «ما بعد الاستعمار». فقد استثار هذا الكتاب بما طرحه من أفكار، طائفة أخرى واسعة من الكتابات التي ناقشت هذه الأفكار، أو ردت عليها، أو طورتها، سواء كتابات اللاحقين من منظري «ما بعد الاستعمار» مثل: وهومي بابا، وجاياتري سبيفاك، أو من تصدوا للنظرية من منظور مخالف، وكشفوا عن تناقضاتها، مثل إعجاز أحمد وعارف ديليرك. وقد شارك إدوارد سعيد بعد ذلك في تطوير النظرية وتأملها، من خلال كتاباته ومراجعاته المتعددة التالية لكتاب الاستشراق، وخاصة في كتب مثل: «الثقافة والإمبريالية» و«صور المثقف» و«تأملات حول المنفى» وغيرها. وكان أن انتهت هذه الكتابات جميعًا، وفي زمن قصير نسبيًا، إلى بلورة حقل ثقافي جديد يعرف الآن باسم «ما بعد الاستعمار»[2].

وعليه، يُعَدُّ إدوارد سعيد المؤسس الفعلي لنظرية ما بعد الاستعمار في فترة ما بعد الحداثة، ومن الممهدين الفعليين للنقد الثقافي وعلم الاستغراب على حد سواء.

المطلب الثاني: هومي بابا

أما الباحث الهندي هومي بابا (Bhabha, Homi)، فقد تأثر كثيرا بإدوارد سعيد، ومشيل فوكو، وجاك ديريدا، وجاك لاكان... فقد اهتم بالنصوص التي تستكشف هامش المجتمع في

[1] - سعد البازعي وميجان الرويلي: نفسه، ص:92.
[2] - خيري دومة: (عَـدْوَى الرَّحِـيل موسم الهجرة إلى الشمال ونظرية «مـا بعـد الاستعمار»)، http://www.ibn-rushd.org/forum/Adwa-al-Raheel.htm

عالم «مابعد الاستعمار»[1]، برصد العلاقات الخفية والمتبادلة بين الثقافات المهيمنة والمستعبدة، ولاسيما في مجلده (مركز الثقافة)(1994م). ويرى هومي بابا أن "التفاعل بين المستعمر (بكسر الراء) والمستعمر(بفتح الراء) يؤدي إلى انصهار المعايير الثقافية التي تؤكد السلطة الاستعمارية، بل وتهدد أيضا في محاكاتها بزعزعة استقرارها. وهذا ممكن لأن هوية المستعمر في حد ذاتها غير مستقرة، إذ توجد في وضع معزول ومغترب، كما توجد هوية المستعمر بحكم اختلافها. فهي تتجسد فقط في الاتصال المباشر مع المستعمر. وقبل ذلك، فإن حقيقتها الوحيدة موجودة في إيديولوجية الاستشراق كما عرفها سعيد»[2].

ومن هنا، يعد هومي بابا من رواد نظرية ما بعد الاستعمار وعلم الاستغراب على حد سواء؛ حيث واجه الغرب بمنطق الفكر التفكيكي، ومشرح النقد، وسلاح التقويض، ومنهج التشكيك.

المطلب الثالث: جسي سي سبيفاك

تعد الناقدة الهندية جي سي سبيفاك[3] (Spivak, Gayatri Chakravorty) من المؤسسين الفعليين للخطاب الكولونيالي الجديد. وتعد كذلك أول منظرة نسوية بحق وحقيق في مرحلة «مابعد الاستعمار». فلقد انتقدت الحركة النسوية الغربية انتقادا عنيفا بتركيز "اهتماماتها على عالم البيض من الطبقة المتوسطة ومن جنسين مختلفين. وتهتم سبيفاك أيضا بدور الطبقة الاجتماعية، وقد ركزت على ما أصبح يعرف في دراسات «مابعد الاستعمار» باسم: "الأتباع"، وهو في الأصل مصطلح عسكري يشير إلى أولئك الذين هم في مرتبة أو مكانة أدنى. وإن استخدام هذا المصطلح في النظرية النقدية مستمد من كتابات الكاتب غرامشي. وتستخدم سبيفاك هذا المصطلح للإشارة إلى جميع المستويات المتدنية من المجتمع الاستعماري وما بعد الاستعماري: العاطلين عن العمل والمشردين والمزارعين الذين يعيشون من مورد رزقهم وما إلى ذلك.»[4]

وتستند سبيفاك إلى منهجية تحليلية نسوية تفكيكية ماركسية ثقافية، وخاصة في مقالها (هل

---

[1] - Bhabha, Homi K.: Locations of Culture: Discussing Post-Colonial Culture. London: Routledge, 1996.
- Nation and Narration. New York: Routledge, 1990.
- Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse, October 28 (1984): 125 -33.
- The Postcolonial Critics Homi Bhabha Interviewed by David Bennett and Terry Collits, Arena 96 (1991): 47- 63.

[2] - ديفيد كارتر: نفسه، ص:127-128.

[3] - Spivak, Gayatri Chakravorty. A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present, Cambridge, MA: Harvard UP, 1999.

[4] - ديفيد كارتر: نفسه، ص:128.

يمكن للتابع أن يتحدث؟)(1988م)، مركزة على وضعية المرأة الهندية، أو ما يسمى بالإناث التابعات، فتناقش سبيفاك «أنه في الممارسة الهندية التقليدية كحرق الأرامل على محارق أزواجهن الجنائزية، لم يسمح الهنود ولا المستعمر البريطاني للنساء بالتعبير عن آرائهن الخاصة.»[1]

وعليه، فلقد اهتمت سيباك بالدفاع عن المرأة الشرقية، ومواجهة الهيمنة الغربية، والدفاع عن المهاجر، والاهتمام بالأدب والثقافة.

المطلب الرابع: عبد الوهاب المسيري وحسن حنفي

استهدف كثير من المفكرين العرب تعرية النسق الحضاري الغربي، وتقويض مقولاته المركزية، وتفكيك مقاصده الإيديولوجية، كما فعل عبد الوهاب المسيري في كتابه (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري وتصنيفي جديد)، وما فعله في كتابه (الإيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة)(1983م)، وما أنجزه حسن حنفي في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب)(1981م)؛ حيث حاول «فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس». غير أننا رأينا هذه العقدة، وقد أخذت طريقها إلى الحل فعلا في دراسات إدوارد سعيد وعبد الوهاب المسيري وغيرهما. ولم يكن البحث والتحليل الطريقين الوحيدين اللذين اعتمد عليهما الدارسون لفك العقدة المشار إليها؛ فبالإضافة إلى ذلك لعبت الترجمة دورا حين اعتنت بما يتصل بهذه العقدة، ويؤدي إلى حلها، كما في ترجمة عبد الوهاب المسيري لكتاب المؤرخ الأمريكي كيفن رايلي (الغرب والعالم)(1985م) الذي يبرز بعض أوجه الخلل في الثقافة الغربية، فيعريها مما تبدو عليه أحيانا من تفوق مطلق وصلاحية عالمية."[2]

هذا، ويعد حسن حنفي من أهم رواد علم الاستغراب العربي، فقد كان هدفه هو مواجهة الاستشراق بفهمه بشكل جيد، واستيعاب منظومته الفكرية والفلسفية والعلمية لتبيان مظاهر قوة الغرب وضعفه.

المطلب الخامس: فرانز فانون

لا تقتصر نظرية «مابعد الاستعمار» على كُتَّاب آسيا وأفريقيا. فهناك باحثون من الغرب، مثل:

[1] - ديفيد كارتر: نفسه، ص:128.
[2]- سعد البازعي وميجان الرويلي: نفسه، ص:94.

فرانز فانون (Frantz Fanon)، وهو من الكُتّاب السابقين الذين ارتبطوا بنظرية "مابعد الاستعمار" بوجه من الوجوه، كما يظهر ذلك جليا في كتابه (المعذبون في الأرض)(1961م)؛ حيث يحلل فانون طبيعة الاستعمار الكولونيالي، ويبين طابعه الذاتي والمصلحي، على أساس أن الاستعمار مصدر للعنف والإرهاب؛ وذلك مما يولد مقاومة مضادة من قبل الشعوب المستضعفة، أو البلدان المستعمَرة. ومن ثم، ينتقد فرانز فانون الأنظمة الاستعمارية الكولونيالية الغربية. ويثور على المنظومة الغربية التي ينتمي إليها، معتبرا إياها رمزا للتسلط الثقافي، ومنظومة مركزية مبنية على قوة العلم والثقافة والتكنولوجيا بغية الهيمنة والسيطرة، وإخضاع الشرق ماديا ومعنويا. وخير من يمثل الرد الفعلي المباشر على التغريب الاستعماري والتسلط الثقافي المركزي الغربي الحركات الثقافية المضادة، كالحركة الزنجية التي يتزعمها كتّاب أفريقيا، مثل: الشاعر السينغالي ليوبولد سيدار سينغور، وإيمي سيزير (Aimé Césaire) في كتابه (خطاب حول الكولونيالية)(1950م)، وكوام نيكروما (Kwame Nkrumah) في كتابه (نظرية الوعي)(1970م)، والمبدعين السودانيين: الشاعر محمد الفيتوري الذي خصص أفريقيا بمجموعة من الدواوين الشعرية الوطنية والقومية كما في ديوان (أغاني أفريقيا)[1]، والروائي الطيب صالح كما في روايته (موسم الهجرة إلى الشمال)...

ويذهب فرانز فانون إلى أن نظرة الغرب إلى أفريقيا قائمة على صورة استعلائية. وفي هذا السياق، يقول: "كانت تلك القارة المترامية الأطراف (يقصد أفريقيا) في نظر الاستعمار مأوى للمتوحشين، موطنا يحفل بالهرطقة والأباطيل، ومكرّساً للازدراء الكبير، للعنة الربانية، موطنا لآكلي لحوم البشر، موطنا للزنوج.»[2]

ومن هنا، فقد جاءت الحركة الزنجية الأفريقية في الحقيقة لتواجه التغريب والاسترقاق والاستعمار والميز العنصري من جهة، والتغني بالحرية والهوية والثورة والإنسان من جهة أخرى.

المطلب السادس: روبرت يونغ

يمكن الحديث أيضا عن الباحث الإنجليزي روبرت يونغ (Robert JC Young)، صاحب كتاب (ميثولوجيات بيضاء: كتابة التاريخ والغرب)(1990م). فلقد استهدف تقويض التمركز الغربي، وتفكيك الفكر الماركسي الغربي، بإعادة كتابة تاريخ الفكر الغربي من هيغل إلى ميشيل فوكو؛ حيث يرى أن التمركز الغربي أسطورة ليس إلا. ويعد روبرت يونغ من رواد الخطاب الكولونيالي الجديد،

[1] - محمد الفيتوري: ديوان محمد الفيتوري، المجلد الأول، دار العودة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1972م.

[2]- **Franz Fanon: Les Damnés de la Terre de la terre, première édition: 1961,p:145.**

ومن الفاعلين في مجال النقد والأدب والتاريخ. وقد انتقد يونغ الفكر الماركسي باعتباره المبرر والمسوغ الشرعي والفلسفي لدخول بريطانيا للهند؛ إذ اعتبر ذلك ظاهرة إيجابية لإدخال الهند في سياق التمدن والتحضر. ومن ثم، فلقد اتخذ الفكر الماركسي طابعا هيغيليا يجعل من الغرب مركزا للقيادة والعلم والمعرفة. كما اعتمد يونغ على التفكيكية في تقويض الماركسية. و«يذكرنا هذا بأن تحليل الخطاب الاستعماري أو نظرية «مابعد الاستعمار» يتقاطع مع العديد من المناهج وحقول البحث الثقافية الغربية المعاصرة، وذلك بوصفه هو الآخر واقعا تحت مظلة الفكر مابعد الحداثي ومابعد البنيوي.»[1]

إذاً، هؤلاء هم بعض الرواد الذين مثلوا نظرية «مابعد الاستعمار»، سواء أكان ذلك في الشرق أم في الغرب. وقد بذلوا فعلا جهدا مشكورا في تعرية الخطاب الاستشراقي المركزي، وفضحه تفكيكا، وتقويضا، واستغرابا، وتشتيتا.

4ـ تقويم نظرية «مابعد الاستعمار»

يتضح لنا، من هذا كله، أن نظرية «مابعد الاستعمار» قد سخرت كل آلياتها الفكرية والمنهجية والمعرفية لتقويض الرؤية المركزية عند الغربيين، بإعادة النظر في كثير من الملسمات والمقولات المركزية الغربية بالمراجعة، والدرس، والتحليل، والتقويم في إطار ما يسمى بعلم الاستغراب. وقد أعيد النظر كذلك في خطاب الاستشراق بالتحليل والتفكيك والنقد الواعي. بيد أن هذه النظرية هي خليط من المناهج والتحليلات، قائمة على الانتقاء والاصطفاء المنهجي. كما أن عينات البحث محدودة كما عند إدوارد سعيد، ولم تأت هذه النظرية بالجديد مقارنة بنظريات الخطاب الاستعماري الكلاسيكي.

وقد تعرض أصحابها لانتقادات عميقة وواسعة، بعضها أخلاقي، وبعضها علمي، واتهموا هذه النظرية بالإخفاق، كما تنطوي هذه النظرية على مجموعة من التناقضات والمفارقات، وانفصام بين القول والفعل، وانفصال شاسع بين النظري والواقعي.

الخاتمة:

وخلاصة القول، نستنتج مما سبق، أن نظرية «مابعد الاستعمار» نظرية تسلح بها كُتَّاب العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصة كُتَّاب آسيا وأفريقيا، لمجابهة التمركز الغربي، وتقويض

[1]- سعد البازعي وميجان الرويلي: نفسه، ص:93.

المقولات الفكرية الأوروبية والأميركية تقويضا وتشتيتا وتأجيلا، بآليات منهجية متداخلة: تفكيكية، وثقافية، وسياسية، وتاريخية، ومقارنة...

إنّ نظرية «مابعد الاستعمار» هي حركة ثقافية مضادة ومقاومة، ظهرت في مرحلة «مابعد الحداثة» للوقوف في وجه التغريب، والتهميش، والتعالي، والهيمنة الغربية المغلوطة انطلاقا من تصورات علم الاستغراب.

لم تقتصر الكتابة في النظرية الكولونيالية الجديدة على كتَّاب العالم الثالث، فقد توسعت لتضم كتّابا من المنظومة الغربية الذين ثاروا على الثقافة البيضاء، فاعتبروها ثقافة أسطورية حالمة وخيالية، مبنية على خطاب الإخضاع والاستعلاء والهيمنة والاستعمار من جهة، والتمييز اللوني والعرقي والجنسي والديني والطبقي من جهة أخرى.

فلسفة ما بعد الاستعمار

بين التفكيك وإعادة إنتاج السيطرة

حازم محفوظ[*]

تحاول هذه المقالة الوقوف على التغطية الفلسفية لحالة ما بعد الاستعمار. ومن أجل هذه الغاية تنطلق هذه الرؤية من اعتبار النظرية المابعد استعمارية عنصراً مكوِّناً للمناخ النقدي الذي ساد المجتمعات الثقافية الغربية بعد الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص.

إلى هذا تسعى المقالة نحو بيان جدليات السلوك الغربي المابعد استعماري، حيال المجتمعات العالم ثالثية، والتي تستهدف السيطرة عليها عن طريق تفكيكها وتجزئتها وإخضاعها للهيمنة من جديد.

المحرر

تنتمي نظرية ما بعد الاستعمار إلى النظريات الفلسفية النقدية الحديثة التي تدور رحاها بشكل وثيق في إطار الفلسفة السياسية، وتعد تطوراً طبيعيّاً وضروريّاً لفلسفات ما بعد الحداثة والتفكيك وقد جعلت جل اهتمامها وآلياتها المنهجية والمعرفية تقويض خطاب المركزية الغربية بكل أبعاده السلطوية والاستبدادية، خاصة في حقل الممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية سواء أكان ذلك على مستوى الفكر أو مستوى الفعل.

وإذا كانت نظرية ما بعد الاستعمار ـ التي توحي بوجود نوع جديد من الاستعمار عن طريق استخدام الأساليب غير التقليدية للسيطرة والهيمنة والذي كانت الإمبريالية إحدى تجلياته ـ قد شيدت عن طريق مفكرين أمثال: إدوارد سعيد، فرانز فانون، هومي بابا، جياتري سبيفاك، وجاك

*ـ باحث وخبير بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

دريدا... وغيرهم بهدف تفكيك خطاب الهيمنة والمركزية والنزعة الذاتية المسيطرة على التفكير الأوروبي؛ فهل يمكن القول أن التفكيك الذي يهدف إلى خلخلة الذات وإعادة صياغة العلاقة بينها وبين الآخر، بغرض التخلي عن النزعة الذاتية وخطاب الهيمنة، هو شكل آخر من أشكال النزعة الذاتية التي تعطي الذات وضعاً حرّاً يتيح لها ممارسة سلطة مطلقة في وضع نفسها في الصدارة في كل شيء؟ وبالتالي يعد امتداداً لنظرية الاستعمار الغربية حتى وإن حاول أن ينقضها؛ لأنه مازال يدور في فلكها.

بمعنى آخر هل ما تقدمه استراتيجية ما بعد الاستعمار والتفكيك يمكن تعريفه على أنه إعادة الذات إلـى محور الوجود والهيمنة من حيث حرية كل قارئ في تقديم نصه هو عن طريق إعادة كتابة النص (أي تفسيره) بالطريقة التي يراها؟ وعلى ذلك هل يمكن القول بأن هذا يعني ثقة جديدة في قدرات الذات؟ وهل المركزية الغربية موجودة على المستوى المعرفي فقط أم أنها تتخطى السياق المعرفي إلى الممارسة الفعلية؟ وعلى هذا النحو كيف يمكن فهم المفاهيم الرئيسية في إطار نظرية ما بعد الاستعمار من قبيل نقد الخطاب المركزي المتمثل في المعرفة (الابستمولوجيا) وتصور التاريخ على أنه تاريخ واحد للإنسانية (التاريخية)، والاقتصاد على أنه اقتصاد واحد (اقتصاد السوق الحر) والعولمة التي تهدف إلى إفقار دول العالم الثالث والقضاء عليه، والثقافة على أنها ثقافة واحدة (ثقافة العقلانية الغربية)؟

وكيف يمكن إيجاد علاقة جديدة بين الشرق والغرب تقوم على احترام الخصوصيات والاعتراف بالتعددية؟، وكيف يمكن محاربة التغريب؟ هل يكون ذلك بإنشاء علم الاستغراب وجعل الغرب موضوعا لدراسة موضوعية من قبل الآخر أم بالاعتصام بالأسس والمعاير الموضوعية والتحصن بميراث التاريخ والوعي؟

وعلى أي نحو يتسنى لنا الحفاظ على هويتنا المميزة والوقوف في وجهة عمليات التهميش وفرض الهيمنة المركزية للغرب ورفض كل أشكال الاستلاب والتبعية؟

ولكي يتسنى الإجابة عن هذه الأسئلة ينبغي عرض الخطوط العامة لنظرية ما بعد الاستعمار والتفكيك مع التركيز على المحور المعرفي والسياسي والاقتصادي والثقافي.

(أولاً): نقد بنية المعرفة الغربية (الابستمولوجيا)

الواقع أن الغرب اعتبر نفسه ممثلاً للوجود الإنساني الحقيقي على الأرض واعتبر نمط معرفته هو النمط الأمثل للمعرفة كما اعتبر وجوده هو كل الوجود وتاريخه هو تاريخ العالم وكماله في الوقت نفسه، ولعل هذا ما عبر عنه هيغل بوضوح حين جعل الغرب ممثلا لقمة وعي الروح المطلق بذاته كما اعتبر العالم الغربي يمثل قمة اكتمال تطور الروح المطلق.

ويقول روبرت يانج : «في ما يتعلق بالمعرفة الأوربية بالمجتمعات الأخرى بصفة عامة، كانت التاريخية تعني تاريخاً إنسانيا واحدا يجمع البشرية، إما بلغ الذروة أو كان يراقب من مواقع الهيمنة الخاصة بأوربا أو الغرب[1].

وقد قامت فلسفة التفكيك بدور لا ينكر في التنبيه على مركزية الذات، وتقوم استراتيجية التفكيك عند «دريدا» على سبيل المثال على رفض المذاهب التقليدية في الفكر الغربي ونقدها انطلاقاً من رفضها من المركزية الغربية، لكنها لا تتوقف عند الجانب السلبي فقط الذي يتمثل في الرفض والنقد، وإنما تقوم بتفكيكها. ولما كانت المعرفة في ذاتها كيان متغير، دائم التحول، لأن العالم الخارجي الذي يرتبط به الوجود في حالة تحول وتغير مستمر، فإن تحقيق المعرفة بهذا العالم المتحول والمتغير تفترض وجود (مركز ثابت)، يرى «دريدا» أن له أسماء مختلفة عبر تاريخ الفلسفة مثل المركز الثابت، والجوهر، والكينونة، والحقيقة، الوعي، الله، الإنسان...الخ. وهي تسميات تشير في رأي دريدا إلى «المدلولات العليا» التي تمثل أرضية ثابتة تقف فوقها متغيرات العالم الخارجي الذي يمدنا بالمعرفة. وهذا المركز الثابت هو ما يرفض المشروع التفكيكي الاعتراف بوجوده. إنه ما يحاول التفكيكيون تفكيكه (خلخلته) باتباع منهجهم الـذي يتمثل فـي تحديد الفكرة/الموضوع وكشفه وفضح أساليب الاستعمار الغربي.

ويعرف «دريدا» التفكيك فيقول: «فالتفكيك ـ إن كان موجوداً، وحتى لو ظل تجربة المستحيل ـ ليس واحداً. «إن كان موجوداً»، كما اعتقد أنه من الواجب أن نقول دائماً، وبحسب وجهة الممكن غير القابلة للاختزال. إنه (ممكن الممكن ـ المستحيل)، إذ يوجد أكثر من تفكيك واحد، وهو يتكلم أكثر من لغة. هذا هو قدره... فكان واضحاً أن التفكيكات ينبغي أن تقال بصيغة الجمع. كل لحظة من هذه التجربة ترتبط بأشكال من الفرادة. وعلى الخصوص أشكال اللغة المتفردة. وطبعاً، سرعان

[1]- يانج، روبرت، أساطير بيضاء: كتابة تاريخ الغرب؛ ترجمة: أحمد محمود، المشروع القومى للترجمة؛ (616)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص8.

ما دارت مسألة التفكيكات حول ما يسمى بطريقة ملغزة: اللغة المتفردة، ورهانات اللغة المتفردة. فكان ذلك يمس ألغاز الترجمة، ومفارقات البصمة الشخصية»[1].

ويعلق «عبد العزيز حمودة» على منهج التفكيك بشكل عام فيقول: «نعرف أن التفكيك يتحول إن عاجلا أو آجلا إلى كل قراءة نقدية أو تركيبة نظرية. حينما يتم اتخاذ قرار تظهر السلطة. حينما تعمل النظرية أو النقد عندئذ يشكك التفكيك. بمجرد أن يفعل ذلك يصبح مخربا... وفي نهاية الأمر يحقق التفكيك مراجعة التفكير التقليدي»[2]، ويستطرد مؤكداً على أن التفكيك: «كالثور الهائج أطلقه عصر الشك الشامل من مربطه يحطم كل شيء فلا شيء معتمداً ولا شيء موثوقاً ولا شيء مقدَّساً»[3]. لكن هل يمكن قبول قول الدكتور حمودة على عِلاَّته؟ بمعنى أن التفكيك هنا يقضي على كل شيء أم أن التفكيك ما زال مبقياً وسيطرة الذات دون أن يكون بوسعه استكشاف مواطن الاختلاف بين الشرق والغرب وتحديد أنماط التفكير المميزة لكليهما؟ بحيث يمكن القول بأنه يدور في مدار الميثولوجيا البيضاء التي كان لها الغلبة على الفكر العالمي والتي تعتبر أن الغرب هو مصدر العلم والمعرفة والإبداع حتى وهو ينتج نظرياته التفكيكية، أما الشرق فهو مصدر الخرافة والأساطير.

يقول «أدوارد سعيد»: كان الشرق تقريباً اختراعاً غربياً وكان منذ القدم مكانا للرومانسية والكائنات الغريبة المدهشة والذكريات والمشاهد الشابحة والتجارب الاستثنائية[4].

ومن منطلق سعيه لتفكيك مركزية الغربية عمد «دريدا» - بوصفه أحد فلاسفة التفكيك - إلى اقتحام سكونية الميتافيزيقا الغربية متسلحاً بمقولة التمركز العقلي لتمييز نزعة التمركز الطبيعية في هذه الميتافيزيقا التي تعد السياسة إحدى تجلياتها، ويخلص دريدا إلى أن أكثر السبل تأثيراً، التي نهض عليها التمركز العقلي Logocentrisme في الفلسفة الأوروبية «هو اهتمامها بالكلام على حساب الكتابة، فالتمركز المنطقي هو في حقيقة الأمر تمركز صوتي، ويرجع جذر هذا الاهتمام إلى أفلاطون»[5]، ويمتد متمثلاً في وسائل الإعلام الغربية التي غدت سلطة تعرف بالسلطة الرابعة وقد أجاد الغرب استخدامها.

[1]-دريدا، جاك، لغات وتفكيكات فى الثقافة العربية؛ ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي (لقاء الرباط مع جاك دريدا)، سلسلة معالم؛ عدد 239.- ط1 .- الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1998، ص193.

[2]-عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، عدد 232، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998، ص293.

[3]-المرجع السابق، ص309.

[4]-إدوارد سعيد، الاستشراق؛ ترجمة وتحقيق: صبحي حديدي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996، ص29.

[5]-أحمد عبد الحليم عطية، دريدا والفكر العربي المعاصر، ضمن أبحاث أوراق فلسفية بعنوان ما بعد الحداثة والاختلاف، مقالات فلسفية، أوراق فلسفية عدد 3، القاهرة: د.ن، 2000، ص164.

وإذا كان البعض يذهب إلى أن «دريدا» قد انتهى في التفكيك إلى تأكيده على التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالي، وذلك بهدف تقويض ميتافيزيقا الحضور التي تستند إليها الحضارة الغربية، وكذا الهيمنة السياسية الغربية، الأمر الذي يسمح بظهور بدائل حضارية وفكرية وفلسفية تتغاير عما أرسته الميتافيزيقا الغربية[1]، إلا أن هذه قراءة متعجلة لا تكشف عن الثابت عبر النصوص وإنما تأخذ بظاهر النص.

في الواقع، ربط «دريدا» بين مركز اللوغوس (أو العقل) وبين ميتافيزيقا الحضور؛ حيث يرى أن الفكر الغربي منذ أفلاطون وحتى هيغل كان فكر ميتافيزيقا حضور، ولذلك فموقف التفكيك معارض لميتافيزيقا الحضور، ومعارض أيضاً لموقف الهيمنة السياسية والاستعمارية.

وإذا كانت المركزية الغربية[2] تستند في تثبيت دعائمها إلى مركزية العقل وميتافيزيقا الحضور في ما يقول «جاك دريدا»، فإن العقل يصبح هو المبدأ الذي يقبل الغرب أو يرفض على أساسه عقيدة ما أو فكرة ما أو ثقافة ما أو ممارسة سياسية ما باعتبار أن كل ما ليس عقليّاً غيرُ مقبول ويتساوى مع الخرافة رغم أن الغرب يمارس لا معقولية لا تقبل الشك في ما يتعلق ببعض القضايا السياسية التي تقع خارج مجاله الحيوي؛ فعلى سبيل المثال موقف الغرب حتى الآن من القضية الفلسطينية الذي يعبر عن لا معقولية شديدة؛ إذ تتنافى ممارساته السياسية في الأرض المحتلة مع أبسط مبادئ حقوق الإنسان ومبادئ القانون الدولي الإنساني.

ويرى «دريدا» أن التراث الفلسفي الغربي[3] ونظرياته المختلفة ما هو إلا صيغ مختلفة[4] من

---

[1]-المرجع السابق، ص165.

[2]-إن قضية المركزية الأوروبية ليست هي موقف النظريات العالمية فقط بل أيضاً التفسيرات التاريخية، التي تؤكد الاختلاف والنسبية الثقافية كضد للحقيقة الموضوعية والتواصل التاريخي، وضد أحادية المفاهيم اللاهوتية للتاريخ. إلا أن هذه الأوضاع لا تمنع بالضرورة بناء أوروبا بوصفها المركز، والآخر غير الأوروبي بوصفه أدنى وأقل في الإنسانية. فالإنكار المطلق للحقيقة العامة والقيم العالمية يؤدي إلى إنكار الطبيعة المشتركة بين المشتركين في ثقافات مختلفة. وهنا تكون الخطوة للعرقية تأخذ شكل بناء الآخر بوصفه مختلفاً ولديه معايير للإنسانية مختلفة. (لارين، جورج، الأيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث؛ ترجمة: فريال حسن خليفة-ط-1 القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002، ص29).

[3]-إن تاريخ الثقافة الغربية هو بالنسبة لدريدا «تاريخ كبت، وتأجيل مسألة الحضور. من هنا تصبح دلالة الحضور مسألة اكتشاف للسكوت المؤجل في الخطاب». (ويتمر، باربرا، الأنماط الثقافية للعنف؛ ترجمة: ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، عدد 337 ، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007، ص205).

[4]-إن "دريدا" "الذي يقتطع هذه التصورات في بعض الأحيان من نصوص أخرى، يلعب بها ... دون تحفظ فـ **Le pharmacon** ... مقتطع من روسو "ما هو لا الزائد ولا الناقص، لا خارج ولا مضاف لداخل ما، لا هو بعرض ولا جوهر...الخ، مقتطع من مالارمي **Mallarme** ما هو لا الغموض ولا التمييز، لا الهوية ولا الاختلاف، لا الاستهلاك ولا البكارة، لا الحجاب ولا السفور، لا الداخل ولا الخارج...الخ". (كوفمان، سارة و لابورت، روجي، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الآثر؛ ترجمة: إدريس كثير و عز الدين الخطابي.-ط2 الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1994، ص74).

نظام واحد هو «التمركز حول العقل» و»ميتافيزيقا الحضور». فغاية دريدا هو تفكيك كل المراكز الدلالية، وبؤر المعاني التي تشكلت حولها؛ فالممارسة الفكرية حول «اللوغوس» أنتجت تمركزاً عقليّاً أقصى كل ممارسة فكرية لا تمتثل لشروطه، لأنه ربط بينه ومعنى الحقيقة، وأنتج نظاماً مغلقاً للتفكير. أما فكرة الحضور فتمثل مبدأً راسخاً مفاده أن الموجود يتجلى بوصفه حضوراً[1]. إن الحضور المقصود هنا هو حضور الذات الغربية في كافة مجالات الممارسة الفكرية والعملية ومنها بالضرورة المجال السياسي الاستعماري.

وهذا ما تؤكده نصوص «دريدا» نفسها؛ إذ يقول: «الحركة المثالية التي تتجلى الذاتية من خلالها، كما يقال، وتتجلى من خلالها روح الجسد الرنان، تدركها الأذن بنفس الطريقة النظرية التي تدرك بها العين اللون أو الشكل. وهكذا تصبح داخلية الموضوع هي داخلية الذات نفسها...»[2]، ويستطرد قائلاً: «حضور الشيء للنظر بوصفه صورة أو فكرة مدركة، الحضور بوصفه جوهر وجود، حضور زمني وتحديد للآن أو للحظة، حضور الكوجيتو أمام الذات، وعي، ذاتية، الحضور المشترك للذات وللآخر، والعلاقة بين الذوات كظاهرة قصدية للأنا... إلخ. تؤكد مركزية اللوجوس إذن تحديد وجود الموجود بوصفه حضوراً... إن حقبة اللوجوس تضع الكتابة في منزلة سفلى وتراها واسطة لواسطة وسقوطاً في خارجية المعنى. وإلى هذه الحقبة ينتمي الاختلاف بين الدال والمدلول»[3]. إن الذات هنا والمقصود بها الذات الغربية المهيمنة حاولت وتحاول تحويل كل ذات أخرى مغايرة لها إلى موضوع بحيث تعتبر الذات الغربية نفسها هي الحضور وهي الوجود. ومن هذا المنطلق أسست نظريتها الاستعمارية على أساس أن كل ما ليس غربيّاً فهو موضوع للذات الغربية.

لقد رأى «دريدا» أن الكوجيتو الديكارتي يعد مركز هذا الحضور ولم يستطع أن يفلت من مركزية الكوجيتو حتى ميشيل فوكو رائد الاتجاه التفكيكي، وفي هذا الصدد يقول «دريدا» في (الكوجيتو وتاريخ الجنون) «أن الكوجيتو صحيح حتى ولو كنت مجنوناً أي حتى إذا كانت أفكاري مجنونة تماماً»[4].

ولقد أكد «هيدجر» على أن التاريخ الغربي منذ بدايته، وعلى امتداده، ظل يبرهن على أن الفكر

[1]- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف؛ المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997، ص320.

[2]- دريدا، جاك، في علم الكتابة؛ ترجمة وتقديم: أنور مغيث و منى طلبة، المشروع القومى للترجمة؛ عدد950.- ط1 .- القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص73.

[3]-دريدا، جاك، في علم الكتابة، مرجع سابق، ص74.

[4]-Melehy, Hassan; Writing Cogito: Montaigne Descartes, and the Institution of the Modern Subject. New York: State University of New York Press, 1997, p. 36.

الغربي ذا نزعة الذاتية، وقد برهن على ذلك من خلال تفكيك كل الميتافيزيقا الغربية في كتابه «العدمية الأوروبية» وهو كتاب على الرغم من أهميته الفكرية والسياسية لأنه يفضح أشكال الهيمنة الغربية إلا أنه لم يتم ترجمته إلى العربية حتى الآن.

ومن مركزية العقل انطلق «دريدا» ورأى أن جميع الفلسفات هي فلسفة (مركز العقل)، وهذه الفلسفات ما هي سوى نوع من (مركزية أوروبا)، واعتبر الغرب المحور الرئيسي للفكر والنموذج الذي يجب أن يحتذى في كل المجالات الأخرى بما فيها المجال السياسي؛ إذ غدت الديمقراطية الغربية هي النموذج الأمثل للفكر السياسي وأساليب الحكم. أما التفكيكية بمعنى ما «تقوم على رفض المذاهب السابقة وتخطئ كل المشاريع بل إنها في جوهرها تقوم على رفض التقاليد والسلف التي ترى أنها تحجب المعنى وتكبته»[1]. ولذلك يقول «ليتش» في تمهيده لدراسته عن التفكيك: «إن التفكيكية المعاصرة باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل تخرب subverts كل شيء في التقاليد تقريباً وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة واللغة والنص والسياق والمؤلف والقارئ ودور التاريخ وعملية التفسير وأشكال الكتابة النقدية. وفي هذا المشروع فإن المادي ينهار ليخرج شيء فظيع»[2]. ولكن رغم كل ذلك فإن التفكيكية لم تستطع التخلص كلية من السياق المعرفي الحاكم للفكر الغربي القائم على السيطرة والهيمنة.

والواقع، أن «دريدا» قد ربط بين مركزية العقل، وبين الكلام المسموع والصوت[3]؛ بحيث أن مركزية العقل توظف الكلام المسموع والصوت لتكريس حضور الذات، فهناك «تواطؤ بين نزعة العقل المركزية وامتياز السمع والصوت، أي ميتافيزيقا الحضور، أي الوجود المدرك كحضور. حضور الشيء للرؤية كشكل (eidos)، حضور كجوهر، ماهية، وجود (ousia)، حضور مؤقت كذروة للآن أو للحال، حضور الكوجيتو لذاته... مقربة الصوت والوجود، مقربة الصوت ومعنى الوجود، مقربة الصوت وأمثلة المعنى... تواطؤ نزعة العقل والصوت المركزية (Logophonocentrisme)... إن صوت الحقيقة هو دائماً صوت القانون، صوت الله، وصوت الأب. إنها رجولة أساسية للوجوس (Logos) الميتافيزيقي»[4]. ولا نجانب الصواب إن قلنا أن صوت الحقيقة هو دائماً صوت مراكز

---

[1]-عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص165.

[2]-المرجع السابق، ص291-292.

[3]-يؤكد "دريدا" على ارتباط الصوت والكتابة الصوتية بحضور الذات فيقول: "إنه الاهتمام البالغ بالصوت والكتابة الصوتية في علاقتهما بالتاريخ العام للغرب، وكما سيتم تمثلها في تاريخ الميتافيزيقا في شكلها الأكثر حداثة ونقدية وحذراً، أعنى الفينومينولوجيا المتعالية لهوسرل". (دريدا، جاك، مواقع حوارات مع جاك دريدا (هنرى رونس – جوليا كريسطيفا – جيي سكاربيتا – جان لوى هودين) ؛ ترجمة وتقديم: فريد الزاهي، سلسلة المعرفة الفلسفية؛ عدد 125.- ط1 الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1992، ص11).

[4]-كوفمان، سارة ولابورت، روجي، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الآثر، مرجع سابق، ص-65 66.

الأبحاث الغربية التي تريد الهيمنة على الشرق باسم القانون وصوت آلاتها الإعلامية الجبارة التي تقضى على كل ما هو مخالف للغرب.

وإذا كان "دريدا" يقول - منطلقاً من اللغة التي تعد إحدى تجليات الكتابة- : "إن السيطرة تبدأ كما نعلم من خلال سلطة التسمية (إطلاق الأسماء)، ...وهذا التأسيس للسيادة قد يكون مفتوحاً شرعياً ومسلحاً أو مخادعاً، يختفي تحت ذرائع النزعة الإنسانية (أنسنة الكون)، وأحياناً في شكل أكثر أنواع الضيافة كرماً فهو يتبع دوماً أو يستبق الثقافة مثل ظلها»[1]، وبما يعني أن «دريدا» يرفض مركزية الذات، إلاّ أن أحادية لغة الآخر كما يقول «دريدا» «ستكون تلك السيادة، ذلك القانون الناشئ من مكان آخر، بشكل مؤكد.... إن أحادية اللغة التي فرضها الآخر تعمل بالاعتماد على هذه القاعدة، هنا، من خلال سيادة يبقى جوهرها دوماً استعماريّاً، وتميل بشكل قمعي ومؤثر، لاختزال اللغة للذات، أي، لهيمنة المسيطر. وهذا يمكن التحقق منه في كل مكان، كل مكان تبقى فيه هذه الهيمنة-المتجانسة تعمل في الثقافة»[2].

ومن ناحية أخرى، فقد طرح «دريدا» مفهوم التسامح في فلسفته؛ حيث يرى «أن التسامح فضيلة مسيحية... (بمعنى) أن يوافق المسلمون التعايش مع اليهود والمسيحيين، وأن يوافق اليهود التعايش مع المسلمين، وأن يتسامح المؤمنون مع غير المؤمنين... ومن ثم يصبح السلام هو التعايش المتسامح»[3].

لقد لاحظ «دريدا» أن التسامح في التراث الغربي لم يكن له أي مدلول سياسي أو اجتماعي، وأنه كان يشير فقط إلى فضيلة دينية، وأكد أن الشخص المتسامح هو صاحب المكانة الاجتماعية الأعلى وأنه الأقوى القادر أيضاً على الإبعاد والنفي، بل إن من حقه أن يستبعد الآخر، الأضعف والأقل مكانة، وأن ينفيه، وألا يرى لهذا الآخر أي حقوق، ولكنه بصفته فاضلاً متديناً يتسامح فيمنح الآخر ما يراه من حقوق كما يستطيع ويملك الحق في أن يسحبها في أي وقت. ويضيف «دريدا» «أن التسامح في التراث الغربي بهذا المعنى يصبح مجرد نوع من الإحسان»[4]؛ ومن ثم لا يوجد معيار ثابت يتيح نوعاً من الموضوعية في تحقيق التسامح بل يعتبر منة وفضل من الذات المتسامحة؛ أي الذات الأقوى والمهيمنة على الآخر.

---

[1]-دريدا، جاك، أحادية لغة الآخر، فضاءات للفكر والثقافة والنقد، في 5 إبريل 2001. http://www.fadaat.com/a5/a5p6.htm

[2]-الموقع السابق.

[3]-Borradori, Giovanna; Philosophy in a time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003, p. 126, 127 and 161.

[4]-دريدا، جاك، ما الذي حدث في 11 سبتمبر؛ ترجمة: صفاء فتحي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص138، وأنظر أيضاً: سامى خشبة، نقد الثقافة، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2004، ص193.

الواقع، أن «دريدا» يرفض في نصوص أخرى الصفح من موقف كلي، ويقره من موقف جزئي؛ إذ يقول: «يصفح الصفح فقط عما لا يقبل الصفح. ليس في وسعنا، أو قل ليس علينا أن نصفح، بل ليس هناك صفح - هذا إذا كان أصلاً موجوداً - ... فإن الصفح وجد نفسه بموجب ما لا يقبل الصفح ذاته، إذاً!»[1].

وقد ضرب "دريدا" مثلاً على عدم إمكانية الصفح بامرأة فقدت زوجها في حرب بين دولتين؛ حيث أنّ مَنْ أضير من فقد الزوج هو زوجته على حد قول دريدا، ومن ثم فمن يملك الصفح ليس السلطة السيادية، وإنما الفرد ممثلاً في المرأة التي فقدت زوجها.

وفي نص آخر يؤكد على هذا المعنى قائلاً: "ما أحلم به، وما أحاول التفكير فيه كنقاء صفح جدير بهذا الاسم، هو صفح بلا سلطة: لا مشروط ولكنه بلا سيادة. تبقى المهمة الأكثر صعوبة إذن، الضرورية والمستحيلة في ما يبدو لي، هي فك الارتباط بين اللامشروط والسيادة. فهل سننجز ذلك في يوم من الأيام؟ الظاهر أن الأمر يحتاج إلى بعض الوقت. لكن ما دامت فرضية هذه المهمة التي لا تلوح في الأفق تعلن عن نفسها، كما لو كانت حلماً بالنسبة للفكر، فإن هذا الجنون ربما ليس مجنوناً بما فيه الكفاية"[2].

ويرى «دريدا» أن التسامح هو نقيض الاستضافة؛ إذ قال عند سؤاله: هل توافق على اعتبار التسامح شرطاً من شروط الضيافة؟ «كلا، إن التسامح في الحقيقة نقيض الضيافة أو على الأقل يضع حداً لها»[3].

ومن هذا المنحى، ذهبت «جيوفانا بورادوري» إلى أن دريدا في مفهومه للاستضافة «ركز على الالتزام الفريد الذي يحمل كل واحد إزاء الآخر»[4]، حتى لو كان هذا الآخر غريباً غربة كاملة «ولم توجه إليه الدعوة، ولم يكن منتظراً، ولكن ينبغي قبوله قبولاً كاملاً، غير مشروط، باعتباره زائراً ومقيماً، لا ينازعه أحد في أي حق من حقوقه... وبوصفي صاحب البيت والأرض والإقليم... فأنا لا أدعوك ولا أرحب بك في بيتي بشرط أن تستسلم للغتي وتراثي وتقاليدي وذاكرتي... وإنما استقبلك وأستضيفك بشكل مطلق ودون شروط»[5].

[1]-دريدا، جاك... وآخرون، المصلحة والتسامح وسياسات الذاكرة؛ ترجمة: حسن العمراني.- ط1 .- الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2005، ص12-13.

[2]-المرجع السابق، ص37.

[3]-Borradori, Giovanna; Philosophy in a time of Terror, Op. Cit., P.16 and 127.

[4]-Ibid; P.17.

[5]-Ibid; P.162.

في الواقع، لقد طرح «دريدا» مفهوم الاستضافة «بشكل يعبر عن تفكير فلسفي مجرد، وأنه ليس فكراً سياسيّاً ولا هو فكراً اجتماعيّاً، ولا يطرح برنامجاً عمليّاً للتنفيذ، فهو لا يقدم أكثر من فكرة وعظية، كما أنه في طرحه لهذه الفكرة، زاد كثيراً من قدرات المضيف (المتسامح)، صاحب البيت، بينما أضعف كثيراً من الحقوق المقررة المؤكدة للزائر، الضيف»[1].

ولذلك من حقنا أن نتساءل: هل كانت فكرة الاستضافة التي طرحها «دريدا» قد جاءته بتأثير من تاريخ أسلافه اليهود[2] في الغرب، «الذين كانوا يعتبرون زائرين غرباء غير مرغوب فيهم، ولم يوجه الدعوةَ إليهم أحدٌ، ولم يكن أحد ينتظرهم، ولا يرغب أحد في وصولهم ولا في بقائهم في بيته الغربي الذي أراد صاحبه دائماً نقيّاً نقاء عنصريّاً ودينيّاً مطلقاً لا يلوّثه أي آخر غريب، حتى ولو كان هذا الآخر أوروبيّاً يعتنق الدين نفسه ولكنه ينتمي إلى عرق آخر، أو إلى مذهب مختلف»[3].

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق أيضاً، هل تأثر «دريدا» بهذا التاريخ الدامي لأبناء دينه الأصلي في الغرب، فأراد أن يغرس فكرة أو مبدأ استضافتهم دون شروط وحلولهم ضيوفاً لهم كل حقوق أصحاب البيت بعيداً عن مبدأ التسامح؟ ولذلك نجده يقول «بالضيافة اللامشروطة في حقل القانون أو السياسة»[4].

وهل يحق لنا أن نقول ما قاله البعض من أن «انتماء دريدا الديني للديانة اليهودية كان له دور في توجيه اهتماماته الكتابية؟»[5].

وإذا كان البعض قد ذهب إلى أبعد من هذا فرأي أن ظاهرة فهم الآخر عند «دريدا»، تهدف إلى «استسلام المرء للعنف»، أو جعل نفسه شريكاً فيه، أو أنه، بالمعنى النقدي، «يذعن إلى عنف

---

[1]-سامي خشبة، نقد الثقافة، مرجع سابق، ص195.

[2]-يقول أدوارد سعيد «أُصبت بخيبة كبيرة عندما علمت أن جاك دريدا قبل دكتوراه فخرية من الجامعة العبرية في إسرائيل» (إدوارد سعيد، اللغة الفرنسية عائق أمام العالمية وسارتر من أهم الوجوه في القرن العشرين؛ ترجمة ديما فقيه، صحيفة الحياة، في 2007/6/30).
http://www.daralhayat.com/culture/062007-/Item-2007062978818496--c0a810-ed-0082-a494879ea694/story.html

[3]-سامي خشبة، نقد الثقافة، مرجع سابق، ص196.

[4]-Derrida, Jacques; penseur de l'évènement, Entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg. Article paru le 28 janvier 2004. (http://www.humanite.fr/200428-01-_Tribune-libre_-Jacques-Derrida-penseur-de-l-evenement).

[5]-أميمة الجلاهمة، تدلى بإفادات جريئة حول الصهيونية ومعاداة السامية، الإسلام اليوم، حوار عبد الحي شاهين، في 11 مارس 2004.
http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid=3451

الواقع»[1]، ونظراً إلى عدم إمكانية الوصول إلى الآخر، «تبدأ الحرب ... وبدخوله الحرب يصل إلى الآخر بوصفه آخر (ذاتاً)»[2].

وبناء على هذا، فإن ما يقوله «دريدا»: «ينكر ببساطة التفاعل، وهو يُبقي على تجربتنا مع الآخر كأنها تجريد اختلاف. إن هذا انحدار في العاطفة الصادقة وتسطيح لما بعد الحداثة»[3].

في الواقع، يرفض «دريدا» الحروب الدينية؛ إذ يقول: «هناك بالطبع شيء آخر، ومصالح أخرى (اقتصادية، سياسية، وعسكرية...إلخ) تقف وراء حروب الدين، وتقبع خلف ما يقدم باسم الدين، في ما وراء المعارك التي تخاض دفاعاً عنه أو هجوماً باسمه، موتاً أو قتلاً أو اقتتالاً في سبيله، ... وبهذا الصدد لا تشكل الحروب أو التدخلات العسكرية للغرب اليهودي – المسيحي باسم أنبل القضايا (المتعلقة بالقانون الدولي، والديمقراطية، وبسيادة الشعوب والأمم أو الدول والمرتبطة حتى بالأوامر أو الامتيازات الإنسانية) هي أيضاً، ومن جهة ثانية، حروباً دينية بمعنى من المعاني؟... عندئذ، وبالرغم من الأمور الأخلاقية والسياسية المستعجلة التي قد لا تترك لنا فرصة انتظار الإجابة، لن يتم اعتبار التفكير في الاسم اللاتيني للدين تمريناً مدرسيّاً أو مدخلاً إلى فقه اللغة أو ترفاً وبكلمة نقول: إنه مجرد ذريعة لتعليق الحكم أو القرار، إنه وسيلة لإنجاز إيبوخي آخر... ما الدين؟ الجواب: الدين هو الإجابة. أليس هذا هو الجواب الذي ينبغي أن نلتزم بتقديمه في البداية. يبقى علينا أن نعرف بالضبط ماذا يعني فعل أجاب، ومعه أيضاً لفظ المسؤولية»[4].

ويرى بعض الباحثين أن التفكيكيين الأمريكيين يتجاهلون المصطلح المعرفي الفلسفي للتفكيك نظراً للمزاج الثقافي الأمريكي نفسه المتحمس للحرية الفردية وتأكيد الذات، والذي يصل في إيمانه بالذات إلى إطلاق يد القارئ[5] في تفسير النص، وتحديد معناه باعتبار أنه لا يوجد تفسير نهائي ومغلق لنص ما، وعلى أساس أن التفسير أو تحديد المعنى عملية تحدث في الزمن ومن ثم فهي عملية مؤقتة بصفة مستمرة.

ومن هذا المنحى يعتبر التفكيك في نسخته الأمريكية امتداداً لفلسفة «كانط» التي تتميز بالنزعة الذاتية، وهذا ما أكد عليه «بول بوفيه» في رسالته للدكتوراه عن التفكيك عام 1975 والتي يرى فيها

[1]-Derrida, Jacques, Writing and Difference. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, P125.
[2]-Ibid, P.117 and 118.

[3]-ويتمر، باربرا، الأنماط الثقافية للعنف، مرجع سابق، ص208.

[4]-دريدا، جاك و فاتيمو، جياني...(مشرفين)، الدين في عالمنا؛ ترجمة: محمد الهلالي وحسين العمراني (ندوة كابري).- ط1 .- الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2004، ص34-35.

[5]- إن أهم محاور التفكيك يرتكز على الأهمية الجديدة التي يكتسبها القارئ والدور الأساسي الذي يلعبه في تفسير النص.

أن التفكيكيين برغم ما يثيرونه من صخب حول رفضهم النقاد الجدد يعتبرون في حقيقة الأمر امتداداً لهم»[1].

وبناء على ذلك فإن ما تقدمه استراتيجية التفكيك ليس إقصاء الذات بل إعادة الذات إلى محور الوجود وحرية كل قارئ في تقديم نصه وفي إعادة كتابة النص -أي تفسيره- بالطريقة التي يراها. وعلى ذلك يمكن القول بأن هذا يعني ثقة جديدة في قدرات الذات وأننا نعود بالفعل إلى الذات بمعناها الكانطي.

فعلى الرغم من أن «دريدا» (وغيره من التفكيكيين) ينطلق من موقف فلسفي ونقدي ينادي بنسف التقاليد ورفض أي سلطة مرجعية لكنه لا يقدم بدائل جديدة حقيقية. البدائل الوحيدة التي يقدمها هي بدائل قد تنتمي إلى نفس المذاهب التي يرفضها والتقاليد التي ينسفها وإن كانت تغلف في صياغات براقة، تحقق بعض البريق المؤقت إلى أن تكتشف حقيقتها. فالتفكيكيون أجادوا فنون البيع والتغليف التي جعلتهم يقدمون بضائع سبق تداولها في أغلفة جديدة جذابة، ومن ثم تبدو الدراسات المتصلة غير متصلة.

ووفقاً لما سبق، يمكن القول أنه إذا كان «دريدا» يركز على مناقشة تركيب العقل البشري وهو بذلك التركيز على تركيب العقل لا يتجه إلى تأكيد الذات أو الحفاظ عليها حرة مستقلة بل إنه ينفي وجود الذات كنقطة انطلاق، فـإنه بمحاولته إلغاء مركزية الذات، أعطى في الوقت ذاته الذات الإنسانية الفردية مشروعية كل قراءة ممكنة للنص، ومن ثم تصبح الذات هي السلطة المرجعية النهائية ولا سلطان عليها إلا ذاتها، وهذا ما هو إلا شكل متطرف من أشكال النزعة الذاتية؛ فالتفكيكية نزعة ذاتية مثالية مغالية تجعل من الذات مركزاً لكل قراءة.

وفي السياق نفسه، إذا كان «دريدا» حاول عبر التفكيك إقصاء الذات؛ فإن إقصاء الذات لا يتم إلا بإحلال ذات أخرى مكانها، وهذا ما يمكن أن نستشفه من إدراك الهامش، وكذا كل ما تم إقصاؤه، وقد أكد على ذلك «هابرماس» حينما تحدث عن التفكيك بقوله: «لا يفقد نموذج من قوته إلا بمقدار ما يقوم «آخر» بنفيه، بشكل محدد أي بمقدار ما يقوم به آخر بالانتقاص منه بشكل يمكن الحكم عليه بأنه سديد؛ إن نموذج فلسفة الوعي لا يمكنه السقوط لمجرد الانتقاص لرؤية اختفاء الذات. لا يمكن لعمل التفكيك – مهما كان مندفعاً - أن يحصل على نتائج قابلة للتحديد إلا بدءاً من اللحظة حيث

[1]-عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص168.

يحل مكان نموذج وعي الذات، المرجع الذاتي لذات تعرف وتعمل في العزلة (أي التفاهم)»[1].

كما يرفض "دريدا" من ناحية أخرى، القول بموت الفلسفة، وهذا يعني ضمناً رفض القول بموت الذات؛ إذ يقول: "إنني أحاول الوقوف عند حد الخطاب الفلسفي. أقول حدّاً لا موتاً. ذلك أني لا أؤمن مطلقاً بما شاعت تسميته راهناً بموت الفلسفة (بل لا أؤمن بكل بساطة بأي شيء: الكتاب، الإنسان أو الله؛ هذا مع الوعي بأن الموت كما نعرف جميعاً يمتلك فعالية ذات خصوصية واضحة)"[2].

ومن كل هذا نخلص إلى أن "بحث دريدا، في نهاية المطاف، يظل سجين الميتافيزيقا، سجيناً لميتافيزيقا الحضور هذه التي غالباً ما تفكك، ولكنها لا تهدم أبداً"[3]، وإن كان من الواجب هنا أن نشير إلى أن فلسفة «دريدا» تتضمن الكثير من الجوانب الإيجابية، فهو يدعوا إلى الاختلاف، وقبول الآخر، ويرفض الدخول في حروب باسم الدين، كما يعتبر التسامح فضيلة دينية.

(ثانيا): نقد الهيمنة الثقافية

اعتبرت الدول الغربية ثقافتها هي المعيار الذي يجب أن تقاس وفقاً له جودة الثقافات الأخرى من عدمها، وإن كان ذلك لا ينفي جهود علماء الأنثروبولوجيا في إقرار الثقافات الأخرى، وفي هذا السياق يقول «هانيز جوست» مؤلف مسرحية «شلاتر»: «حين أسمع كلمة الثقافة أتحسس مسدسي»، وثمة قراءة أكثر دقة للنص الألماني كما يلي: حين أسمع كلمة الثقافة أزيح صمام الأمان عن البراوننج، واسم براوننج أصبح مرادفاً للبنادق الآلية ونصف الآلية التي صممها الأمريكي جون م. براوننج» [4].

ويرى بعض الباحثين أنه إذا أردنا أن نصف إحدى الثقافات بشكل كامل فيجب علينا أن نتناول الأمور الآتية: مستوى تطور التقنية، وأسلوب الاقتصاد، ونظام السلطة، والعناصر الاجتماعية، والنظام القانوني، ونظام القيم، «ويتحدث ديتر زينجهاز Dieter Senghaas عن سداسي، أو تمدين مسدس، وهو يدرك ذلك بطريقة معيارية مثل خيط بناء أو مبدأ يحدد المجال الذي ينبغي للمجتمع أن يتحرك فيه. وهذا المسدس (Hexagon) يشمل احتكار الدولة للعنف، والنظام والقانون، والمشاركة

[1]-هابرماس، يورجن، القول الفلسفي للحداثة؛ ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص475.

[2]-دريدا، جاك، مواقع حوارات مع جاك دريدا، مرجع سابق، ص12.

[3]-كوفمان، سارة و لابورت، روجي، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الآثر، مرجع سابق، ص45.

[4]-جاكوبي، راسل، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة؛ ترجمة: فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة؛ عدد 269، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002، ص49.

الديمقراطية، وثقافة اختلاف خالية من العنف، والعدالة الاجتماعية، والسيطرة على الاضطرابات. وتشير الأخيرة إلى أن التربية والتكيف الاجتماعي مكونان لا غنى عنهما لأيّ ثقافة"[1].

فهذا الرأي يرى أن النظرة السكونية للثقافة التي جرى وصفها كانت تصح ربما على الفترات الماضية التي كان التحول فيها يتم غالباً بإيقاع بطيء، حين كان الاحتكام بين دوائر الثقافة محدوداً، والمسافات بينها مترامية، وكانت وسائل المواصلات والاتصال قليلة علاوة على بطئها، ولذلك فقد توفرت فقط فرص ضئيلة للتأثيرات المتبادلة حدثت عبر الغزو الإيجابي أو السلبي. وتحت هذه الظروف من الاختلافات السكونية نسبيّاً، وعلى أساس منها، فإن الإقدام على الخروج بنبوءات سياسية مستقبلية كان ممكناً ربما، ولكن هذه الأزمنة انصرمت، "فالمعالم الثقافية الجوهرية في المجتمعات تتبدل الآن في غضون أجيال قليلة، بل في غضون جيل واحد فقط غالباً. لقد غيّر الكمبيوتر حياتنا، فهو يتدخل بشكل قوي في روتيننا اليومي، ويضع معايير جديدة لمعرفتنا ولاكتساب هذه المعرفة واستدعائها، وعمل في غضون سنوات قليلة على تنوير سلوكنا الاتصالي، وذلك كله يعد علامات ثقافية هامة"[2].

ويقول «فيكتور بورك»: «يتضح لنا من تأمل أعمال سوركن أن التطورات المختلفة ارتبطت بالنتاج الثقافي مثل الديانات والأيديولوجيات ورؤى العالم تظهر داخل هذه الحضارات على المستوى العام والحضاري والمستوى الكبير والصغير وتتفاعل مع الحروب لتشكل الدول»[3].

ويقول هنتنجتون: «في عالم ما بعد الحرب الباردة أصبحت الأعلام تدخل في الحساب وتوضع في الاعتبار وكذلك رموز الهوية الأخرى مثل الصليب والهلال حتى غطاء الرأس لأن الثقافة[4] لها أهميتها ولأن الهوية الثقافية هي الأكثر أهمية بالنسبة لمعظم الناس...فالناس يكتشفون هويات جديدة ولكنهم في أحوال كثيرة يكتشفون هويات قديمة، ويسيرون تحت أعلام جديدة ولكنهم في أحوال كثيرة يسيرون تحت أعلام قديمة تؤدي إلى حروب مع أعداء جدد ولكن في أحوال كثيرة مع أعداء قدامى»[5].

---

[1]-موللر، هارالد، تعايش الثقافات؛ ترجمة: إبراهيم أبو هشهش-ط1 -0 ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، ص56.

[2]-المرجع السابق، ص57.

[3]-Burke, Victor Lee, The Clash of Civilization, Oxford: Polity Press, 1997, P. 171.

[4]-كانت المفاجأة الهائلة في أن هنتنجتون قد استخدم مفهوم «حضارة» كما في المأثور الألماني للثقافة. وحدد فهمه للحضارة بنظم القيم، وجعل الدين في أثناء ذلك معياراً حاسماً، وفي هذا الاستعمال المحدد يكمن مفتاح لماذا أفلت منه تشابهات وتقاربات كثيرة جداً وخاصة بين آسيا واليابان والغرب.

[5]-هنتنجتون، صامويل، صدام الحضارات.. إعادة صنع النظام العالمي؛ ترجمة: طلعت الشايب؛ تقديم: صلاح قنصوة، القاهرة: دار سطور للنشر، 1998، ص220.

وبغض النظر عن عدم الإحكام والدقة في الصياغة والإسهاب في التعبير عن المشكلة التي يريد إثارتها هنتنجتون فإنه يرى أن الثقافة الأصولية تؤدي إلى الحروب والصراعات بين الحضارات لأن الثقافة بشكل عام تقوم بوظيفتين متناقضتين. «فالثقافة والهويات الثقافية التي هي على المستوى العام هويات حضارية هي التي تشكل أنماط التماسك والتفسخ والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة»[1].

وهذا يوضح على نحو دقيق لماذا قامت الولايات المتحدة الأمريكية عندما احتلت العراق باغتيال هويتها الثقافية فنهبت المكتبات والمتاحف على يد مرتزقة وظفتهم الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا عينه هو ما حدث لبغداد عند الغزو التتاري لها؛ إذ وضع التتار الكتب في نهري دجلة والفرات وعبروا عليها. ولهذا يقول «هربرت ماركيوز»: «إن التخريب الثقافي ينطوي عليه كل ممارسه سياسية جذرية»[2].

والشيء نفسُه حدث لمكتبة الإسكندرية التي اغتُيلت هي الأخرى – ليتم تحطيم الهوية المصرية – على أيدي الرومان «فقد تعرضت للتلف بالحريق مرات عدة أولها عام 47 ق.م عندما أراد يوليوس قيصر نقلها إلى روما، والثانية عام 272 ق.م في حكم الإمبراطور أوريليا، وعام 391 بأمر الراهب ثيوفيل»[3].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هل بإمكان هذه الكتب أن تناصب أمريكا العداء؟ وهل بإمكان مقتنيات المتاحف أن تكون آلات دمار أعتى من الآلة العسكرية الأمريكية ؟ الذي لا شك فيه أن الكتب بما هي كتب لا يمكنها أن تدفع عن نفسها الأذى ولكن الطاقة الثقافية التي تحويها هذه الكتب والتي تعد بمثابة حصن للذات هي أخشى ما تخشاه أمريكا.

الطامة الكبرى في واقعنا العربي أننا ننظر إلى الثقافة والعلم بوجه عام على أنهما أدوات ترفيهية أو إحدى كماليات الحياة العصرية ولم ننظر إلى الثقافة والعلم أبداً على أنهما خط الدفاع الأول ضد كل غزو، ولذلك دعت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الالكسو) إلى ضرورة تكثيف الجهود لتقليص نسب الأمية التي لا تزال مرتفعه في العالم العربي؛ «حيث يبلغ عدد الأميين70 مليوناً. ورأت الالكسو أن البيانات الإحصائية حول واقع الأمية في البلاد العربية تشير إلى أن عدد الأميين لدى الفئات العمرية التي تزيد على 15عاماً، ارتفع عموماً من50 مليوناً عام 1970 إلى70

[1]-محمد عابد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص37.
[2]-ماركيوز، هربرت، نحو ثورة جديدة؛ ترجمة: عبد اللطيف شرارة، بيروت: دار العودة، 1971، ص27.
[3]-أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص17.

مليوناً في 2005، كما أن معدل الأمية وصل إلى 35.6% وتشكل هذه النسبة ضعف معدل الأمية في العالم وأعلى من تلك المسجلة بالمناطق الأقل نمواً فيه وتبلغ23.4%، وتنتشر الأمية بنسبه مرتفعه بين النساء اللواتي يعاني نصفهن تقريباً منها(46.5%)»[1].

ومن هذا المنطلق، يبدو لنا أن فكرة الصراع الثقافي بين العالم العربي والغرب بعيدة كل البعد عن الواقع. ولكن من الملاحظ أن بعض المفكرين الغربيين مصممون على فكرة الصراع؛ بل واختلاقه.

ومن أجل أن تخفي أمريكا نزعتها الاستعمارية تختلق صداماً بأسماء متعددة يحدث نتيجة مجابهة القوة الوطنية للغزو الاستعماري «وهكذا يصبح الصدام المختلق واقعاً وحقيقة وهو يحدث عندما تجعل إحدى الثقافات من نفسها الثقافة العظمى، بينما كل الثقافات الأخرى ثقافات صغرى. ومن ثم فالعلاقة بينهما هي علاقة ميتافيزيقية، علاقة بين الواحد والكثير، علاقة ذات صلة بالوجود، علاقة بين الإله والمخلوقات، بل إنها علاقة أخلاقية بين ما ينبغي أن يكون وماهو كائن. إن ثقافة واحدة، في سعيها إلى القوة، تتجاوز كل الثقافات الأخرى وتتفوق عليها، مثل الإله زيوس على جبال الأوليمب. إن ترتيب الثقافات هو ترتيب للقيم، فالثقافة العظمى أعلى من الثقافات الأخرى، الثقافات الصغرى. واحدة في المركز والأخريات في التخوم. بعد ذلك، تبدأ عملية التثاقف. وفي ذهن الثقافة العظمى أن التثاقف يعني الإسقاط والإضافة، إسقاط ما هو أصلي وإضافة ما هو خارجي، وهو مسار ضروري من التخلف إلى النمو، من التأخر إلى التقدم، من البدائية إلى الحداثة، من الموت إلى الحياة. أما التثاقف، في ذهن الثقافات الصغرى، فيعني تدمير الثقافات الوطنية الصغرى تنفيذا للثقافة الإمبريالية العظمى. ولما كانت الثقافة هي المعبرة عن الهوية الوطنية، فإن تدمير الثقافات الوطنية إنما هو تدمير للكيانات الوطنية والمجتمعات والشعوب»[2].

والواقع أننا قد نتفق مع «هنتنجتون» على أن الثقافة إما أن تؤدي إلى تماسك المجتمع أو تؤدي إلى تفسخه – على نحو ما يثار من جدل حاد في أمريكا حالياً عن ثقافة النخبة وثقافة الجماهير- ولكننا لا نتفق معه في أن الثقافة تؤدي إلى الصدام بين الحضارات؛ حيث إن الثقافات لا تُعَدُّ لاعباً سياسيّاً، ولا تستطيع أن تكون فاعلة في السياسة الدولية مباشرة، ولذلك فإن الحديث عن صدام الثقافات لا يعدو عن كونه مجازاً لا يميز واقعاً سياسياً ممكناً، فعالم السياسة له بُعْدٌ ماديٌّ ويتجلى

[1]-حازم محفوظ، بناء العقل النقدي: محاولة للخروج من دوامة التخلف العربي، جريدة الأهرام، السنة 44042، عدد 131، 7 يوليو 2007، ص11.
[2]-حسن حنفى، الحضارات في صراع أم حوار، نموذجان بديلان، ورقة بحثية ألقيت في مؤتمر: «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» الذي نظمته منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الأسيوية، وصدر في كتاب يحمل نفس عنوان المؤتمر، القاهرة: المنظمة، 1997، الصفحات من (ص-54ص59)، ص55.

ذلك بأوضح صورة في الحدود التي تعين أراضي الدولة، فالدولة توجد بصفتها معطى جغرافيّاً ويجسدها أشخاص محددون. ومن ينس الوجود المادي للدولة، فإن بإمكان البوليس والجيش اللذين تعلن سلطة الدولة عن نفسها فيهما بشكل ملموس، تذكيره بذلك بصورة سريعة وموجعة.

(ثالثاً): العولمة والهيمنة

بما أن العولمة تطور طبيعي ومنتج أصيل لسيادة الرأسمالية، والرأسمالية وفقاً لتعريفها الاصطلاحي هي "النظام الاقتصادي الذي يقوم على الملكية الخاصة لموارد الثروة ويطلق المجال لحريات الأفراد والمشروعات"[1]. إذاً، لا يمكن أبدأ النظر إلى الرأسمالية على أنها قادرة على تحقيق الفردوس على الأرض بل لن يكون بوسعها إلا إذكاء مزيد من الهيمنة والسيطرة للأنا على الآخر. أضف إلى ذلك "أن الرأسمالية تسير بالعامل إلى منتهى الحرمان، وتحرره تدريجيّاً من كل العوامل المحددة ... ليس في حوزته شيء ... لا ملكية، لا أخلاق، لا أرض. إنه إذاً لا يملك أي شيء"[2].

ومن هذا المنظور يمكن قراءة سيطرة الرأسمالية كنسق اقتصادي على اقتصادات السوق تؤدي في النهاية إلى فرض الهيمنة والسيطرة لصاحب المال.

إن المال كما يقولون يولّد القوة ولا بد للقوة أن تتخارج، وهذا ما نجد عليه دليلاً واضحاً في حالة الولايات المتحدة الأمريكية. إن قوتها الاقتصادية تؤدي بها إلى التخارج الذي قد يبدأ في شكل مساعدات للفقراء ثم سرعان ما يتطور إلى تدخل بالقوة في الشؤون الداخلية لبعض الدول.

والواقع، ليست العولمة عملية حديثة أو مقترنة بنهاية القرن العشرين ونهاية الحرب الباردة، بل إنها قديمة ذات جذور تاريخية ترجع إلى بداية الرأسمالية وتطورها منذ عدة قرون، وهذا ما أكد عليه "فيليب ماك مايكل" إذ يقول: "إن مشروع العولمة ليس خاصاً بعصرنا، كما قد يظن البعض، لكن العولمة كرؤية لتنظيم العالم هي خاصة بعصرنا. إنها مشروع تاريخي مثلما كان مشروع التنمية"[3]، وهي من هذا المنحى وحدة تعكس المعنى الحقيقي لها بوصفها شكلاً من أشكال فرض الهيمنة من قبل المركز على الأطراف.

---

[1]-محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، مادة رأسمالية-0ط3 -0 القاهرة: دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1959، ص853.

[2]-كامي، ألبير، الإنسان المتمرد؛ ترجمة: نهاد رضا-0ط3 -0 بيروت - باريس: منشورات دار عويدات، 1983، ص256.

[3]-مايكل، فيليب ماك ، العولمة أساطير وحقائق، ضمن أبحاث كتاب من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغير الاجتماعي، روبيرتس، تيمونز، وهايت، إيمي؛ ترجمة: سمر الشيشكلي، مراجعة: محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة، عدد 310، ج2، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004، ص141.

فإذا كانت الحروب الصليبية قد فشلت في تحقيق أهدافها لمدة قرنين، فإن أساليب أخرى أخذت في التطور حتى وصلت إلى مرحلة الاستعمار التقليدي للعالم الإسلامي، «ففي ظل السيطرة التجارية (العولمة) ... كانت تتمدد جذور الفكر عن المركزية الأوروبية من ناحية، كما تتبلور ملامح تفوق المنظومة الرأسمالية الغربية العلمانية من ناحية أخرى»[1].

ويطرح «ليوتار» رؤيته لطبيعة العلاقة الحالية القائمة بين أطراف المنظومة الرأسمالية الحاكمة والمؤسسة للعولمة بقوله: «إنه إذا كان يجب القضاء على الاستغلال والاغتراب الذي يتعرض له النشاط الإنتاجي، فلأنهما يؤديان إلى إبطال قيمة العمل والإنسان العامل. إن قيمة العمل هي التي أخذت في الأفول. وفي فرنسا أفضى تحقيق حديث إلى أن نصف الشباب الفرنسي، ممن يمثلون جميع فئات المجتمع، لا يبصر في العمل إلا غاية واحدة هي ضمان البقاء. إنه ينفي عنه كل قيمة خلقية وكل قيمة مثالية للذات»[2].

وينظر «ليوتار» إلى صراعات الرأسمالية قائلاً: «إنها صراعات مصاحبة لعميلة تعدي الرأسمالية على المجتمعات المدنية التقليدية ... هذه الصراعات دامت أكثر من قرن من التاريخ الاجتماعي، والسياسي، والأيديولوجي ... كما أن مصير هذا الصراع قد تحدد: ففي البلدان ذات الإدارة الليبرالية المتقدمة تحولت الصراعات وأدواتها إلى منظمات للنظام؛ وفي البلدان الشيوعية عاد النموذج ذو الصبغة الكلية وتأثيرات الشمولية تحت اسم الماركسية ذاتها، وحرمت الصراعات موضوع البحث ببساطة من الحق في الوجود»[3]، ولذلك لم تعد تتكون طبقة صانعي القرار «من الطبقة السياسية التقليدية، بل من شريحة مركبة من رؤساء الشركات...، ورؤساء المنظمات الكبرى المهنية»[4].

ومن ناحية أخرى، لما كانت الدولة فكرة كلية تسبق الوجود الجزئي للأفراد في ما يقول (أرسطو)، وتعد الدولة من وجهة نظر الساسة بمثابة الحصن الواقي للجماعة التي تدين لها بوجودها، فإن من شأن تحويل المحدود (الدولة) إلى اللامحدود (العالم) أن لا يبدو ذا قصد بريء وإنما هو بالأحرى يخضع لتوجه أيديولوجي ما. ويمكننا أن نستشف التوجه الأيديولوجي من تعريف العولمة نفسه الذي يركز على جوانبها الاقتصادية ويحيلها إلى اندماج أسواق العالم في مجالات التجارة

---

[1]-نادية مصطفى، التحديات الحضارية الخارجية للعالم الإسلامي: بروز الأبعاد الحضارية الثقافية، مرجع سابق، ص94.

[2]-Lyotard, J. F.; Expedient dans la decadence in "Rudiments paiens". Collection 10/ 18 Union générale d'Editions, Paris , 1977, PP.132--133.

[3]-ليوتار، جان فرانسوا، الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة؛ ترجمة أحمد حسان، تصدير فريدريك جيمسون،- ط-1، القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، 1994، ص35.

[4]-المرجع السابق، ص37.

والاستثمارات المباشرة ولم يمنع هذا أن يتضمن تعريف العولمة شمولها للجوانب الثقافية.

ومن ثم فالعولمة قد تكون في شكلها الظاهري عملية اقتصادية ولكنها في الواقع عملية أيديولوجية خالصة. من هنا نستنتج، أن الأمر يتعلق بالدعوة إلى توسيع وتبني النموذج الأمريكي وإفساح المجال له ليشمل العالم كله. وبالتالي فالعولمة، إلى جانب كونها نظاماً اقتصاديّاً، هي أيضاً أيديولوجية تعكس هذا النظام وتخدمه وتكرّسه، وهناك من الكُتّاب من يقرن بينها وبين «الأمركة»، أي نشر وتعميم الطابع الأمريكي.

ومن هذا المنطلق، فالعولمة، تعمل على تكريس الثنائية والتمزُّق والانشطار في الهُوِيَّات الثقافية الوطنية، ومنها طبعاً هُويتنا العربية الإسلامية. وثمة إجماع من قبل المفكرين المعاصرين العرب على أن العولمة «ليست سوى الثقافة الغربية الظافرة في هذا العصر، بعناصرها ومكوناتها المختلفة، وبروافدِها الأوروبية، وخاصة الأمريكية منها. وهي ليست سوى هذه الثقافة وهي تسعى إلى فرض قيمها واختياراتها ومرجعياتها، على سائر الثقافات الإنسانية الأخرى، من أجل إعادة تشكيلها.

وقد يعتقد البعض أن مصطلح العولمة مصطلح يقف على النقيض من مصطلح الصدام، لأن مفاده أن العالم يجب أن يكون قرية صغير واحدة، غير أن العولمة ليست نظاماً عالمياً أو نموذجاً عالمياً للحياة يرسم حدوداً لعالم مثالي تتكامل فيه الدول وتتوحد، كما أنها ليست نظاماً عالمياً نشأ نتيجة تفاعل طبيعي للثقافات العالمية، ولكنها نظام جديد من العلاقات بين الثقافات، كما هو الحال بين الجماعات والدول والأسواق، نشأ في سياق صراع التكتلات الرأسمالية الكبرى على الهيمنة العالمية. إنه يعكس إذن هذه الهيمنة[1] في بنيته العميقة، ويكرس الموقع المتميز للولايات المتحدة فيها، بقدر ما يعكس المشاركة الرئيسية للرأسمالية الأمريكية في ثورة المعلومات. وتلعب هذه الهيمنة، بما يلحقها من تطورات تقنية، وتبادلات تجارية، تعمل على تقريب المسافات وتوحيد أنماط الحياة المادية والفكرية، دوراً أساسيّاً في دمج الدوائر الثقافية المختلفة، وإنشاء فضاء ثقافي مشترك، أو قائم فوق الثقافات القومية، يسمح لمنتجات الثقافة الأمريكية أن تهيمن وتسود منتجات الثقافات الأخرى.

ويبدو أن الأمر كله لا يعدو كونه أيديولوجيا سياسية تحاول فرض هيمنتها على العالم لتحقيق مركزية القطب الواحد تحت بأسماء متعددة. وإذا كان البعض يرى أن العالم صار سوقاً واحدة شئنا

[1]-ويشير «محمد عابد الجابري» إلى أن «العولمة هي ما بعد الاستعمار، باعتبار أن الـ «مابعد» في مثل هذه التعابير لا يعنى القطيعة مع الـ «ماقبل»، بل يعنى الاستمرار فيه بصورة جديدة... ومن بين أبعاد العولمة التوسع والهيمنة» (محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص137).

أم أبينا وأن التجارة العالمية تبدو وكأنها في نمو مُطَّرِد يستفيد منه الجميع، فالواقع أن ثمة حقائقَ مفجعةً تُجافي كلَّ هذه الادعاءات. ولعل من أوضح هذه الحقائق «أن 20% من العاملين ستكفي في القرن القادم للحفاظ على نشاط الاقتصاد الدولي (ومن ثم) لن تكون هناك حاجة إلى أيد عاملة أكثر من هذا»[1].

وهذا يعني أن أحد أشكال العولمة هو تقليل الاعتماد على العنصر البشري، وهذا بطبيعة الحال لن يؤدي إلى إيجاد حلول لمشكلات الإنسان المتعلقة بالعمل، والبطالة بل سيؤدي إلى زيادتها وتفاقمها؛ فأين إذن ستذهب هذه الأيدي العاملة؟ بل كيف يمكن استيعاب الأيدي العاملة الجديدة التي يتم الدفع بها إلى السوق؟ وكيف يمكن خلق توازن بين مستوى الدخول المرتفعة والتي يتقاضاها العاملون في الشركات العالمية وبين هؤلاء المعدمين الذين لا يجدون فرصة عمل؟

من الحقائق المفزعة في ظل أطروحة العولمة التي بشر بها الغرب، أنه بالرغم من وجود العولمة إلا أن البيانات الإحصائية لا تدعم النظرية الزاعمة بأن تحرير التجارة يؤدي حتماً إلى نمو مجمل اقتصادات العالم، إذ أن: «ربع السكان في العالم الثالث يعيشون تحت خط الفقر، وأن 30 ألف شخص يموتون يوميّاً بسبب المياه الملوثة والظروف الصحية السيئة، وأن متوسط العمر في تلك البلاد يقل عشرين عاماً عما هو عليه في الولايات المتحدة»[2].

وفي بعض التقارير: «أن ثروة ثلاثة أغنياء أمريكيين تعادل أو تزيد ثروات 48 دولة من دول العالم الفقيرة، وأن 255 ثريّاً في العالم يمتلكون ألف مليار دولار، وأن 48 شخصاً أمريكيّاً تزيد ثروتهم على ثروة الصين التي يصل عدد سكانها إلى 1. 3 مليار نسمة، وأن أربعين مليار دولار فقط ـ أي ما يوازي 4% من ثروات الـ 225 شخصاً ـ كافية لكي تؤمن لكل سكان المعمورة الخدمات الاجتماعية الأساسية التي يحتاجون إليها، أي الغذاء والصحة والمياه والتعليم»[3].

وتأسيساً على هذه الحقائق، «فإن الأمل بأن تؤدي كل جولة من جولات تحرير التجارة الخارجية إلى تنامي نمو الاقتصاد العالمي وخيرات الشعوب المشاركة في هذه التجارة وهم وضلال بيّن»[4].

[1]-مارتين، هانز بيتر وشومان، هارالد، فخ العولمة؛ ترجمة: عدنان عباس على ؛ مراجعة: رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة؛ عدد238، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998، ص9 و 25- 26.

[2]-هادي المدرسي، لئلاّ يكون صدام حضارات: الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، ط1، بيروت: دار الجديد، 1996، ص150.

[3]-الإمام السيد محمد الحسيني الشيرازي، فقه العولمة: دراسة إسلامية معاصرة، ط1، بيروت: مؤسسة المجتبى للتحقيق والنشر، 2002، ص194.

[4]-أفهيلد، هورست، اقتصاد يغدق فقراً: التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه؛ ترجمة: عدنان عباس على، سلسلة عالم المعرفة، عدد 335، الكويت: المركز الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007، ص174.

كما أن المشكلة أيضاً هي الحصول على عمال يبذلون جهداً كبيراً في العمل مقابل أجر زهيد، وهذا يعكس طبيعة المصالح الذاتية والاستغلال الرأسمالي.

إن الحقيقة التي يفصح عنها الصراع على لقمة العيش لا شك أنها مفجعة، ولعل مقولة «سكوت مك نيلي» مدير مؤسسة «سان» تعبر عن هذا الصراع على لقمة العيش أدق تعبير إذ يقول: إن المسألة ستكون في المستقبل هي «إما أن تأكل أو أن تؤكل To have Lunch or be lunch» ومن ثم فإن الحديث عن التكامل والتوحد والاندماج في ظل محاولات فرض رؤية أحادية وهيمنة المركز على الأطراف تبدو هراء.

وعلى الرغم من أنه كانت هناك محاولات لأن توضع الظروف الاجتماعية في الاعتبار عند تطبيق اتفاقية «الجات» التي تعد حجر الأساس للعولمة فإن هذه المحاولات قد باءت بالإخفاق. «ففي سياق المباحثات الختامية حول إنشاء المنظمة العالمية للتجارة نادى البعض بضرورة إدراج بند خاص بالظروف الاجتماعية للعمل وبحماية البيئة في اتفاقية منظمة التجارة العالمية، وبناء على هذا البند كان المفروض أن يكون في الإمكان تقديم شكوى إلى منظمة التجارة العالمية ضد الدول التي يثبت عليها أن صادراتها تنتج في ظل شروط تخل بالمعايير الدنيا المقررة من قبل منظمة العمل الدولية التابعة للأمم المتحدة، لكن سرعان ما جرى الاعتراض على هذا المسعى ليس من قبل الدول المعنية فحسب بل من قبل دول أخرى، وتصدرت قائمة الحكومات المعترضة الحكومتان الألمانية والبريطانية على وجهة الخصوص اللتان «تؤمنان بحرية التجارة إيمان الأطفال بالخرافات والأساطير»[1].

وإذا كانت دول المركز أو الدول الغربية هي صاحبة الاعتراض على مراعاة الظروف الاجتماعية عند تطبيق اتفاقية الجات، وهي التي ما فتئت تتشدق بالاهتمام بالنواحي الإنسانية؛ فإن هذا يكشف بوضوح عن محاولات المركز لتمكين وضعه دون أن يضع في اعتباره الدول الأخرى.

وعلى ذلك نستطيع طرح السؤال التالي: هل ستستمر الولايات المتحدة في تبني أطروحات العولمة لو خرجت هذه الأطروحات على مصالحها؟ وماذا لو اتخذت توجهات السوق اتجاهات متعارضة مع مصالح بيوت المالية الأمريكية الكبرى؟ ولماذا تخرج الولايات المتحدة على قوانين منظمة التجارة العالمية فتدعم الشركات الأمريكية؟

لعل ما فعلته أمريكا في الفترة ما بين 2002 - 2005 في ما يتعلق باستيرادها للصلب وفرضها

[1]-مارتين، هانز بيتر وشومان، هارالد، فخ العولمة، مرجع سابق، ص268.

رسوماً جمركية[1] على ما تستورده من الصلب لحماية منتجاتها المحلية بما يخالف اتفاقيات الجات هو سير في هذا الدرب أيضاً، «ولحماية الصناعة الأمريكية الفتية، فرضت الولايات المتحدة الأمريكية ضرائب جمركية، وظلت تفرض تلك الضرائب على السلع المستوردة حتى بعدما تطورت الصناعة الأمريكية وأصبحت ذات قدرة تنافسية كبيرة، ولعل الضرائب التي فرضتها عام 2002 على الصلب والحديد خير مثال على هذه الحقيقة، ولعل أيضاً ما يقوم به الرئيس الأمريكي ترامب من أجراءات حمائية لإنقاذ الاقتصاد الأمريكي من العولمة يفسر لنا مدى تأثيرها حتى على دولة عظمى كالولايات المتحدة الأمريكية.

وفي هذا الإطار يمكن القول أن السلوك الخارجي للولايات المتحدة الأمريكية يظهر أن السلطة والهيمنة والمصالح هي العوامل الحاسمة في إدارة سياستها الخارجية، «فالسلطات الغربية قد استعملت حججاً مؤسسة على قيم لتبرير القرارات والأعمال المتولاة لأسباب أخرى وعقلنتها وشرعنتها»[2].

كما يمكن القول مع "آلان تورين" أنه توجد "سيطرة لنخب معقلنة ومحدثة على بقية العالم، وذلك بواسطة تنظيم التجارة والمصانع وبواسطة الاستعمار، لقد تجلى انتصار الحداثة في إلغاء المبادئ الخالدة، وإقصاء كل الماهيات والكيانات المصطنعة مثل الأنا والثقافات"[3].

ومن ناحية أخرى «لا تقف العولمة عند حدود تدعيم سوق عالمية للسلع والخدمات والأموال، بل إن العالم الذي أصبح قرية كما يقال عادة يقع تحت تأثير الترويج الإعلامي الذي زالت الموانع أمامه، بعد أن أصبحت الأقمار الصناعية وسيلة اتصال واستقبال لا تعترف بالحدود السياسية أو المناطق الثقافية. وتوافق ذلك مع هيمنة تجارة الخدمات والمعرفة، على التبادل بين الأمم، وسيطرة قوة وحيدة في هذا الميدان. وتصادف تاريخيّاً أن هذه القوة الوحيدة ذات المنعة العسكرية والتكنولوجية والاقتصادية خالية الوفاض من تراث إنساني وثقافي يعتد به، ولا تحمل رسالة إنسانية ولو من باب التبرير الإعلامي كما فعلت الأمم التي سادت في السابق. ولم تجد هذه الأمة غير نمط في العيش والاستهلاك تحاول التسويق له»[4].

[1]-كتبت صحيفة Hamburger Abendblatt في الصفحة رقم 23 من عددها الصادر في السابع من مارس من عام 2002: ضرائب جمركية تأديبية: غضب عالمي من تصرفات الرئيس الأمريكي بوش. الاتحاد الأوروبي يحتج. أوروبا تخطط لفرض عقوبات مماثلة على الولايات المتحدة الأمريكية. أسباب عملية التصعيد.

[2]-شيرين هنتر، مستقبل الإسلام والغرب، صدام حضارات أم تعايش سلمي؟؛ تعريب: زينب شوربا، ط1، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية، 2002، ص 35.

[3]- Touraine, A.; Critique de la modernite, Paris: Fayard, 1992, p.46.

وانظر أيضاً الترجمة العربية: تورين، ألان، نقد الحداثة؛ ترجمة: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص54.

[4]-منظمة العمل العربية، العولمة وآثارها الاجتماعية، د.م: المنظمة، 1998، د.ت، ص160-161.

في الواقع، تقوم العولمة على تدشين ثقافة الاستهلاك بحيث يصبح المركز هو المصدر أو المنتج وتصبح الأطراف أو الآخر هي المستهلك؛ إذ يقول البعض: «إن ثقافة الاستهلاك والتي كانت ثمرة عن المجتمع الصناعي أبرزت ملامح العقل الأداتي؛ حيث الذاتية والنفعية في أعلى تقمصاتها، بدءاً من عملية التفكير وممارسة إجراءات الاستقراء والاستنتاج وصولاً إلى العناية بالمنهج على حساب المضمون... وبهذا فإن الذاتية الفردية ـ الجمعية أصبحت هي الغاية التي يمثلها هذا العقل، وعبر هذا المنظور... تحدد الجانب الأخلاقي في المنفعة الذاتية، ومن خلال هذا العقل الذاتي ثبت الغرب خطواته في مجال التقدم الثقافي... وفرض معالم السيطرة وبرزت النزعة الاستعمارية»[1].

ونحن نجد تأكيداً لهذا المنحى في كتاب «رأس المال والرذائل الجديدة»؛ حيث يوضح «أمبيرتو جالمبرتي» إن ما يجعل ثقافة الاستهلاك رذيلة كبرى هو أنها تقوم على شراء الأشياء التي سنرميها بعيداً حين يروق لنا ذلك، ومن خلال ثقافة شراء الحاجات ورميها بعيداً، أقام المجتمع الاستهلاكي هويته الخاصة به وحدد وضعه الاجتماعي، وعرف فكرته الخاصة عن الحرية.

صحيح أن الاستهلاك موضوع اقتصادي، ولكن لا أحد ينكر صلته الوثيقة بالثقافة، فأنت عندما تقرر شراء سلعة معينة تستند إلى مجموعة من القناعات التي تدفعك لانتقائها دون غيرها، وفي عصر العولمة تكاد تتحول المجتمعات ومنها النامية الغارقة في الديون، إلى مجتمعات استهلاكية ليس بمحض المصادفة، ولكن نتيجة مخططات مدروسة بعناية وبدقة. «فقد ارتبطت معالم الظاهرة الاستعمارية أو عولمة القرنين السابع عشر والثامن عشر بالظروف التاريخية لهذين القرنين، وبخاصة الثورة التجارية، وقصة البحث عن المعادن النفيسة إلى حد كبير، كما ارتبطت عولمة القرن التاسع عشر بظروف هذا القرن التاريخية، وبخاصة بالثورة الصناعية، حيث سعت الدول القومية الوطنية الحديثة إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من المواد الأولية اللازمة لصناعاتها، وكذلك إلى أوسع الأسواق لتصريف منتجاتها»[2].

يضاف إلى ذلك أن التكنولوجيا الحديثة قصرت من عمر أي منتج، إذ سرعان ما يتحول إلى بضاعة غير مفيدة أو يتجاوزه الزمن في بحر سنوات أو شهور قليلة. عندها يجد المستهلك نفسه (مضطراً) إلى تغيير ما لديه من منتج وشراء الجديد الأكثر كفاءة أو الأفضل نوعية.

وبناء على هذا يقول جلال أمين: «إن هذا التحول الكبير الذي طرأ على طبيعة الاستغلال، من

[1]-إسماعيل نوري الربيعي، أطياف نيتشه: آلان تورين ونقد الحداثة، في 4 أبريل 2002.
http://www.azzaman.com/azz/articles/2002677/15-04/04/.htm

[2]-يحيى أحمد الكعكي، الشرق الأوسط وصراع العولمة-0 ط1 -0 بيروت ـ لبنان: دار النهضة العربية، 2000، ص 73.

استغلال الدولة كمنتج (أو كمصدر للعمالة الرخيصة)، إلى استغلاها كمستهلك، كان له آثار أكبر أهمية بكثير مما قد يبدو لأول وهلة، ذلك أن استغلال العامل يحتاج لتبريره إلى أيديولوجيا مختلفة جدّاً عن تلك التي يمكن بها تبرير استغلال المستهلك»[1].

ومن صنو ثقافة الاستهلاك أيضاً الاقتناء، إن الاقتناء في ما يقوله «هيدجر» لا يتم هنا بناء على حاجة ملحة أو لتحقيق غرض ما، إنك تقتني أثمن أنواع الساعات أو أندر أنواع الكتب أو لوحة لفنان شهير تقدر بالملايين لا لأنك تريد أن تقرأ هذا الكتاب وما فيه أو لحاجتك إلى ساعة تضبط لك الوقت على نحو دقيق ولا لأنك تريد أن ترقى بذوقك الفني إلى درجة عالية، بل إنك تفعل كل هذا لمجرد أن يقال أنك تقتني. إن هذا يدشن عقلية الجهد المبذول والإمكانية المطلقة للتفعيل وتحولها إلى ساكن بحيث يصبح امتلاك القصور والبيوت الفخمة نوعاً من أنواع التباهي في مجتمع الناس، هذا المجتمع الذي لا هوية له «إن الناس - في ما يقول هيدجر - هم في الحقيقة كائن وهمي لا وجود له، ومن ثم فإن «الناس يتمون إلى هذا الآخر ويعززون قوته»[2]، وذلك لأن «مفهوم الناس عبارة عن مفترق للطرق مفتوح لكل قادم»[3].

بيد أن هؤلاء الناس الذين لا وجود لهم، هم في الوقت ذاته يملكون طرقاً عدة لكي يمارسوا وجودهم الزائف. وعندما يتحقق وجودهم بشكل يملي على الموجود كل تصرفاته وأفعاله يصبح الوجود (مع) الآخرين بوصفه كذلك مهموماً بحياة التوسط، وفي مثل هذا النمط من الحياة «كل احد يكون الآخر، ولا أحد يكون نفسه»[4]، وهذا هو ما تهدف إليه العولمة على المستوى الجماعي، وإن كان حديث «هيدجر» هنا على المستوى الأنطولوجي الفردي.

ومن ناحية أخرى، فإن شعار العولمة لا يخلو من نفع، ولكن النفع يعود أغلبه على مركز بثها وإشعاعها، وأغلب أضرارها تعود على الأطراف، ومن بين هذه الأطراف بالطبع المنطقة العربية «ويمكن أن تحقق أمة من أمم الأطراف نهضة تحولها من طرف سلبي في التعامل الدولي إلى قوة فاعلة وإيجابية ولا يمكن تصور حدوث هذه النهضة إلا باستعادة الدولة القومية قوتها»[5].

---

[1]-جلال أمين، العولمة والتنمية العربية: من حملة نابليون إلى جولة الأوروغواي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص37.

[2]-Heidegger, M.; Being and time translated by John Macquariie and Edward Robinson. [San Francisco, Calif.]: HarperSanFrancisco, c1962, p. 126.

[3]-جوليفيه، ريجيس، المذاهب الوجودية (من كيركيغارد إلى سارتر)؛ ترجمة: فؤاد كامل، محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط1 ، بيروت: دار الآداب، 1988، ص83.

[4]-Heidegger, Martin, Being and time. Op. Cit., p. 128.

[5]-جلال أمين، العولمة والتنمية العربية: من حملة نابليون إلى جولة الأوروغواي، مرجع سابق، ص190.

ومما لا شك فيه أن العولمة تهدف بالدرجة الأولى إلى إزاحة سيطرة الدول على شعوبها لفرض هيمنة المركز مباشرة على هذه الشعوب. إذاً، الواضح «أن حالة الدولة – الوطن - تفقد سيطرتها على المجتمع، وعلى استقلاليتها كنظام في العالم. وبالتالي، فإنه مع انحلال المشروع الحضاري الجديد، بدأ نظام الدولة – الوطن يفقد السيطرة على القوى التي كان يحتويها سابقاً، ذلك أن العولمة بأبعادها المختلفة تقلل من دور الاستقلالية لنظام الدولة – الوطن، وتؤثر سلباً على قدرتها على اتخاذ القرار»[1].

فهل يعني هذا أن العولمة هي أيديولوجية مناقضة فكريّاً وثقافيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً لفكرة الدولة أو الوطن؟

إذا كانت العولمة تستلزم تحطيم المسافات أو التعامل عن قرب مع الآخرين، فمما لا شك فيه أن العولمة تهدف بالدرجة الأولى إلى إضعاف سلطة الدولة[2] وتفتيت العالم إلى كتل منعزلة لتمكين الشركات العملاقة التي يطلق عليها شركات متعددة الجنسيات من السيطرة والهيمنة على اقتصاديات ومقدرات الدول الأخرى.

ومن ناحية أخرى، فإن توظيف وسائل الإعلام والاتصالات الحديثة كأداة للسيطرة على العقول كما يحدث على شبكة الإنترنت التي يستخدمها البعض لنشر ثقافات هدامة – ولا يمنع هذا من كونها تقوم بدور إيجابي في نشر العلم والثقافة وإحداث التقارب بين الثقافات- تقوم بتخريب عقول الشباب كما حدث مع عبدة الشيطان، ومن ثم تحيل هذه العقول إلى توابع تدور في فلكها، وفي هذا الصدد يقول «هيدجر» موضحاً أثر التقنية في إحداث الغربة في الإنسان المعاصر «لكن ما يبعد إنسان الأزمنة الجديدة خاصة عن بداية تاريخه هو الطفرة التي حدثت في طريقة تأويل العالم. إن الوضعية الأساسية للأزمنة المعاصرة هي الوضعية التقنية»[3]. أي أن السّمة التكنولوجية هي الغالبة على العالم، وهي وإن كانت شكلاً من أشكال الوجود فإنها تبعده عن تاريخه الأصيل الذي يتحد فيه مع الوجود.

وبوسعنا أن نجد في شبكة الإنترنت وسيلة لنشر قيمة العولمة، فمن خلالها تسعى الولايات

---

[1]-على أحمد الطراح؛ غسان منير حمزة، العولمة والدولة الأمة والمجتمع العالمي، حوليات كلية الآداب جامعة عين شمس؛ مجلد 30 ، أبريل – يونيو 2002، الصفحات من (ص35 – ص82)، ص37.

[2]-يقول اللواء وليام لونى، قائد القوات الجوية الأمريكية «إنهم يعلمون أننا نمتلك بلدهم، إننا نفرض عليهم الطريقة التي يعيشون ويتحدثون بها. وهذا هو الشيء العظيم بالنسبة لأمريكا في الوقت الراهن «. (بيلجر، جون، حكام العالم الجدد؛ ترجمة: إسماعيل داود. القاهرة: دار مصر المحروسة، 2003، ص75).

[3]-Heidegger, M.; Concepts fondamentaux, Paris: Gallimard, 1985. p. 31 - 33.

المتحدة الأمريكية بواسطة التدفق الإعلامي والمعلوماتي ومن خلال شبكة واسعة من القنوات الفضائية الأمريكية أو المدعومة أمريكياً[1] وشبكة المعلومات الدولية الإنترنت، إلى تذويب الثقافات الرافضة للتهميش والإقصاء ونشر منظومة القيم الأمريكية المزعومة عن العلمانية والتعددية، واحترام الإنسان وحقوق الأقليات رغم تدني احترامها أمريكيّاً، وبما في ذلك تلك القيم المدمرة للعلاقات الاجتماعية، وفي مقدمتها العلاقات الأسرية على سبيل المثال، ونخلص من ذلك إلى القول بأن حرباً باردة أمريكية جديدة لا هوادة فيها تشن على المجتمعات والثقافات الرافضة للهيمنة الأمريكية، تهدف إلى تدمير بنياتها الاجتماعية وتقاليدها وعاداتها وأديانها تمهيداً لذوبانها في الثقافة الأمريكية الغالبة، والمغلوب مولع بتقليد الغالب كما يرى ابن خلدون.

ويبدو أن عناصر القوة اليوم لا تقف عند حد القوة العسكرية، كما لا تقف عند حد القوة الاقتصادية، وإن كانت أهم عناصر القوة وأشدها تأثيراً وأكثرها مساعدة في فرض الهيمنة على الآخرين، فعناصر القوة قد اتسعت لتشمل قوة المعلومات والإنترنت بما تشتمل عليه من قنوات فضائية ضخمة ووكالات إخبارية ترصد كل شيء على أرض الغير، وصحف عابرة للقارات، واتسعت لتشمل أيضاً العديد من الاتفاقيات الدولية التي وضعت جميعاً لتسهيل مهمة الهيمنة الغربية على بقية شعوب العالم كاتفاقية الجات الاقتصادية واتفاقيات الحد من الأسلحة النووية والبيولوجية وغيرها.

فالعولمة، إذن، تسعى إلى فرض نموذجها الرأسمالي على العالم من خلال الاقتصاد والسياسة والثقافة وتعميم قيم الليبرالية الجديدة مثل اقتصاد السوق وحرية التجارة وفتح الأسواق الوطنية وإلغاء أو تقليص أنظمة وإجراءات الحماية وإضعاف دور الدولة في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي. بحيث يمكن القول أن العولمة الغربية هي طور جديد على طريق النزعة المركزية الغربية والعالمية بمفهومها الغربي، إنها طور الاجتياح الذي يطمع في صب العالم داخل القالب الغربي على مختلف الصعد والميادين الاقتصادية والسياسية والقيمية والثقافية والعسكرية والتشريعية...إلخ.

---

[1]-مما يدل على أن هذه القنوات مدعومة بشكل أو بآخر «إن تاريخ تغطية أحداث العالم الثالث في وسائل الإعلام الغربية يوضح بما لا يدع مجالاً للشك أن إعطاء اهتمام زائد للفوارق والخلافات بين الثقافات والحضارات، بدلاً من إبراز والتركيز على ما هو مشترك في ما بينها...، كما أن وسائل الإعلام تطبق أحياناً خطاباً هرميّاً وحصريّاً في النظر إلى حضارات الآخرين بما يذكرنا بخطاب استعماري أو استشراقي المفترض أنه انتهى تاريخيّاً منذ زمن». (وليد عبد الناصر، حوار الحضارات وتحدي العولمة، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2005، ص176).

الخلاصة:

نخلص من كل ذلك أن فلاسفة التفكيك؛ وخاصة دريدا كأحد رواد فلسفة ما بعد الاستعمار؛ لم يستطيعوا أن يتخلصوا كلية من مركزية الذات الغربية؛ بل أنهم بشكل ما أو بآخر أعطوا أولية الذات (الغرب) عن الموضوع (الشرق)؛ حيث إنها ما زالت تمارس الدور نفسه من الهيمنة والسيطرة وإن اختلفت الدرجة، كما أن القراءة الصحيحة للعولمة تتيح القول أنها أحد الأشكال السياسية لفرض المركز هيمنته على الآخر؛ فالعولمة هي فرض هيمنة الذات عن طريق استغلال التفوق التقني والاقتصادي والتجاري، وترويج لنموذجها الثقافي بوصفه النموذج الأمثل.

تعريف حقبة ما بعد الاستعمار

الصراع على الهوية في الشرق الأوسط

صامويل هلفونت Samuel Helfont[*]

مثّل مصطلح «الحقبة ما بعد الاستعمارية» إشكالية أساسية للمؤرخين المهتمين بالشرق الأوسط في القرن العشرين. وكما ستبين هذه المقالة بالتفصيل، فقد وفر الجدل القائم حول المصطلح محوراً مهماً دارت حوله النقاشات في الهوية السياسية. ولقد كان من آثار الحرب العالمية الثانية أن تفتتت القوة الأوروبية في الشرق الأوسط، ونشأ على أنقاضها عدد من الدول التي بررت وجودها من حيث أيديولوجيات محددة ترتبط بالهويات الناشئة في حقبة ما بعد الاستعمار. كما تتضمن المقالة مناقشة عامة للجدل القائم عن حقبة ما بعد الاستعمار، يتناول فيها الباحث دراسة حالات ثلاث، وهي: مصر والعراق وإيران.

المحرر

أول مسألة ستتناولها هذه المقالة هي تعريف المصطلح الذي يدور عليه الحديث. يستخدم مصطلح «ما بعد حقبة الاستعمار» بطرائق ثلاث متميزة ولكن مترابطة. أولاً، وبشكل أساسي، يمكن استخدام المصطلح كمقولة زمانية؛ فقد ظلت إمبراطوريات متتالية تسيطر على الشرق الأوسط حتى القرن العشرين، وخلال القرنين التاسع عشر والعشرين كانت تلك الإمبراطوريات في الغالب أوروبية. انهار الحكم الاستعماري خلال القرن العشرين فنشأت من بعده دول ما بعد حقبة الاستعمار. وبالطبع لا تثير هذه المسألة الكثير من الجدل، ولكنها ليست الطريقة الوحيدة التي يعرف بها ما بعد الاستعمار.

---

* - باحث في العلاقات الدولية – جامعة فيلادلفيا – أميركا.

- العنوان الأصلي للمقالة: POST-COLONIAL STATES AND THE STRUGGLE FOR IDENTITY IN THE MIDDLE EAST SINCE WORLD WAR TWO

- المصدر: Forgeign Policy Research Institute- Footnotes – October 2015.

- ترجمة: رامي طوقان – مراجعة: جاد مقدسي.

إلى ذلك، يستخدم مصطلح ما بعد الاستعمار لوصف نوع خاص من الدول ونوع خاص من السياسات. فالدول التي نشأت من بعد الإمبراطوريات الاستعمارية غالباً ما توارثت مؤسسات أنشأتها تلك الإمبراطوريات، وكان العديد من قادة تلك الدول الناشئة ضباطاً في جيوش يقودها البريطانيون أو الفرنسيون أو حتى العثمانيون. وتعود نشأة العديد من أجهزة الأمن في تلك الدول، كما هي الحال في العراق أيام سيطرة صدام حسين وشرطته السرية، إلى أيام القوى الاستعمارية، أي البريطانيين في حالة العراق. وصممت القوى الاستعمارية تلك المؤسسات للسيطرة على الجماهير من الأعلى، أو بعبارة أخرى: صممت لحماية الدولة من شعبها وليس لحمايتها من قوى عسكرية خارجية. يقول البعض بأن تلك المؤسسات استمرت في أداء ذلك الدور حتى بعد سقوط القوى الاستعمارية. لقد كان الحكم الاستعماري ظاهرة تعمل من الأعلى إلى الأسفل، أي أنها كانت مفروضة. ولذلك لا يجافي البعضُ الصوابَ حين يقولون أن الطبيعة غير الديموقراطية للدول التي نشأت من بعد نهاية الاستعمار ليست ديموقراطية.

ولأن الدول ما بعد الاستعمارية فُرضت من الأعلى، فقد كانت ضعيفة أيضاً، حيث واجهت مشاكل في تنفيذ سياساتها. ولكن المجتمعات ما بعد الاستعمارية وُصفت بأنها متينة لأن الناس اعتمدوا على شبكات اجتماعية بدلاً من مؤسسات الدولة لتلبية احتياجاتهم. فمثلاً، كان الاعتماد على أعيان القبيلة أو القرية بدلاً من المؤسسات الحكومية، وجاءت النتيجة أن واجهت هذه الدول مصاعب في تنفيذ سياساتها وكثيراً ما اضطرت إلى اللجوء إلى العنف.

كانت تلك الدول عرضة للانقلابات العسكرية، حيث حدث أكثر من عشرين انقلاباً عسكريّاً في الشرق الأوسط بعد حقبة الاستعمار. وكثيراً ما جرت هذه الانقلابات في موجات متعاقبة، ففي العقود الثلاثة التي تلت الحرب العالمية الثانية حدثت أربعة انقلابات في سوريا وثلاثة في جارتها العراق. وفي أغلب الأحيان، عقّدت هذه الانقلابات من مشاكل الدول الضعيفة مقابل المجتمعات القوية. وعلى العموم، كانت هذه الانقلابات تحدث على أيدي مجموعة صغيرة من ضباط الجيش، وبسبب الطبيعة التي قامت عليها لم يثق قادة الانقلابات بمؤسسات الدولة التي تولوا حكمها حيث لم يريدوا أن يفعل أحد بهم ما فعلوه هم بغيرهم. ولكنهم لم يكونوا قادرين أن يستبدلوا ببساطة المؤسسات والبيروقراطيات القائمة، فكانت النتيجة أن واجهوا صعوبات في جعل الدولة، ناهيك عن المجتمع، تتصرف كما يودون.

لم تقع بعض دول الشرق الأوسط، على غرار تركيا أو إيران، تحت سيطرة الاستعمار رسميّاً،

ولكنها أنشأت مؤسسات لا تختلف عن تلك القائمة في الدول ما بعد الاستعمارية. وكما سنناقش حالة إيران في ما بعد، واجهت هذه الدول مشاكل مماثلة لدول ما بعد الحقبة الاستعمارية. ومن هذه الحيثية، ومع أنها لا تقع ضمن التعريف الأول للدول ما بعد الاستعمارية، يعتبرها البعض كذلك بسبب بنية الدولة وسياساتها في هذه البلدان.

ومن الجدير بالذكر أن هذا التعريف للدولة ما بعد الاستعمارية لا يلقى قبول الجميع، بل في الواقع لا يزال موضع جدل حاد. يمكن للبعض أن يقول أن دور الإمبراطوريات الاستعمارية بولغ في أثره وتأثيره، وبأن هذه الدول لا تختلف عن غيرها من الدول الديكتاتورية. وقد واجهت الدول غير الديموقراطية التي لم تكن مستعمرة مشاكل في إدماج الناس في سياساتها، كما هي الحال في الاتحاد السوفيتي السابق مثلاً. وبعض الدول التي كانت مستعمرة حققت نجاحات أكبر بكثير من غيرها. ففي نهاية المطاف، لقد كانت دول على غرار كوستاريكا وإسرائيل وإيرلندا والولايات المتحدة مستعمرات، ولكن لا يبدو بأنها تندرج تحت هذا النموذج المطروح ضمن هذا التعريف.

ويمكن للبعض القول أن فرض الدولة لنفسها على الشعب لا ينحصر في الدول الديكتاتورية، بل تنطبق هذه الظاهرة على جميع الدول الأممية. وبهذا المعنى، عزى البعض المشاكل التي تواجهها الدول في الشرق الأوسط إلى سوء إدارتها أو ثقافتها السياسية، وليس لطبيعتها ما بعد الاستعمارية.

وطريقة أخرى يعرف بها مصطلح «ما بعد الاستعماري»، هو كنقد نشأ في ما بعد الحداثة. ويقول المؤيدون لهذا النوع من التحليل ما بعد الاستعماري بأن ركائز ما نعتبره ظواهر للحداثة (مثل الليبرالية والأسواق الحرة والعلمانية إلخ...) ليست مفاهيم عقلانية نشأت من الجدل العلمي والمنطقي، وإنما هي مبانٍ اجتماعية تطورت من تجربة غربية -وفي الغالب مسيحية- خاصة. ولذلك فالحداثة غربية، والقوى الغربية هي من فرض الطرائق الغربية المرتبطة بالحداثة في الشرق الأوسط.

فيمكننا وصف العلمانية، مثلاً، بأنها مما تمخضت عنه الديانة المسيحية، حين أمر يسوع تلامذته بإعطاء «ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وما ثمة مفهوم مواز لهذا في الإسلام. ولذلك يعتقد بأن العلمانية ترتبط بالمسيحية ولا يمكن فرضها عالميّاً كمعيارٍ شامل وكلي. ومن يزعم بأنه ينشر قيماً كلية هو في الواقع يوسع القوة الغربية إلى الشرق الأوسط، وسواء أحب هؤلاء هذا أم لا، فلطالما كانت هذه الهيمنة على مجتمعات الشرق الأوسط جزءاً من المشروع الاستعماري الغربي.

أثارت انتقادات كهذه لما بعد الاستعمارية جدلاً، فيمكن للبعض القول بأن المشاكل التي

يواجهها الشرق الأوسط كانت موجودة في الغرب أيضاً قبل عصر التنوير، وأن الفكر التنويري ـ الذي نشير إليه بالحداثة ـ إنما انبثق من معارك طويلة مع نظم تقليدية أبوية تشابه الموجودة اليوم في الشرق الأوسط. ولم تنل المرأة حقوقها إلا بعد نضال شرس امتد في بعض أوجهه لأكثر من قرن من الزمن. ولا شك في أن النزعة الفكرية النسوية لم تكن المعيار السائد في معظم أحقاب التاريخ الغربي، فكيف لنا أن نزعم بأنه ظاهرة غربية أصيلة؟ وألا يشابه حرمان المرآة من حقوقها في الشرق الأوسط الحرمان الذي كان سائداً في الغرب؟ ويمكننا النقاش بالطريقة نفسها في ما يتعلق بجوانب أخرى من الحداثة؛ فالغرب في معظم أحقابه التاريخية لم يكن علمانيّاً، والكنيسة المسيحية بكل تأكيد لم تدعُ إلى العلمانية، فكيف لنا أن نزعم بأن العلمانية مندرجة في تعاليم المسيحية أو على الأقل مرتبطة معها؟ وهذا الجدل لا يزال دائراً أيضاً دون التوصل إلى حل له.

ما بعد الاستعمار والهوية السياسية

في معظم الحالات، لم تتخلَّ الإمبراطوريات الاستعمارية عن مناطق نفوذها بسهولة، ولطالما سعت الحركات المعادية للإمبريالية بين الشعوب المستعمرة إلى نيل الاستقلال. ولعبت الهوية دوراً رئيسيّاً في هذه الحركات المعادية للإمبريالية، وكثيراً ما اتخذت هذه الهوية صبغة مقصودة في معاداتها للإمبريالية. وبعبارة أخرى، عرفت الهوية نفسها بالعلاقة مع منظومة إمبريالية، وهذا وفي كثير من جوانبه لا يجافي المنطق؛ فإذا لم يكن لدى الشعوب هوية سياسية تختلف عن الإمبراطورية الحاكمة، فلماذا تطالب بالاستقلال أصلاً؟ ولذلك كثيراً ما حاول قادة حركات الاستقلال تأطير نضالهم ضمن حيثيات الهوية السياسية. واتخذت هذه الهوية في الشرق الأوسط وفي أغلب الأحيان منحىً يمزج بين القومية العرقية، والقومية المناطقية، والدين.

وتجلت هذه الهويات بأشكال مختلفة في مختلف الأماكن؛ ففي بعض الأحيان استخدمت حركات مختلفة في بلد واحد ركائز متشابهة ولكن شدد كل منها على ركيزة غير الحركات الأخرى. فالإخوان المسلمون في مصر استخدموا النزعة العروبية، والإسلام والهوية المصرية، ولكنهم ركزوا على الإسلام بالدرجة الأولى. أما جمال عبد الناصر، والذي سنناقشه في ما بعد، فاستخدم أوجه الهوية هذه كلها أيضاً، ولكنها ركز على العروبة أكثر من غيرها. كما كانت هناك حركات اشتراكية ترى الهوية من منظور الطبقة الاجتماعية. ويمكننا أن نجد المزج التاريخي والاجتماعي نفسه في تشكيل الهوية في بلدان أخرى؛ فسوريا ولبنان مثلاً لديهما هوية بحر-أوسطية وحتى فينيقية حاول البعض استغلالها، أما العراقيون فيمكنهم اللجوء إلى هوية الرافدين القديمة.

وحين تولت الحركات المعادية للإمبريالية السلطة بعد نهاية الإمبراطوريات الاستعمارية، وما تلا ذلك من انقلابات، اضطلعوا بذلك باسم ما زعموا بأنه الهوية السياسية الحقيقية والأصيلة في بلدانهم، والتي قمعتها السلطة الاستعمارية وفقاً لتصوير هذه الحركات للتاريخ. وبذلك ارتبطت شرعية الدول التي يحكمونها بهويات سياسية محددة.

إلا أن معظم الدول ما بعد الاستعمارية في بلدان الشرق الأوسط كانت متنوعة إلى حد كبير، واشتملت على أناس لا يندرجون ضمن الهوية السياسية الأصيلة التي عرفتها تلك البلدان لنفسها. وكثيراً ما كانت الهويات السياسية التي شددت عليها الحركات المعادية للإمبريالية تمثل إما الطبقات الدنيا أو المتوسطة الدنيا، ولذلك لم تتوافق النخب والأقليات جيّداً مع التصنيف ما بعد الاستعماري للهوية حيث كانت هذه النخب والأقليات تحتل مواقع في السلطة ضمن النظم السياسية القديمة أو ترتبط بشكل أو بآخر مع النظام الإمبريالي القديم.

نظر إلى أناس كهؤلاء على أنهم غير مريحين، ولكنهم لم يختفوا ببساطة مع الاستقلال. وبهذا المعنى، كان على حكام بلدان ما بعد الاستعمار أن يواجهوا التوصل إلى تعريف لمعنى الاستقلال. فهل كان من الكافي نيل الاستقلال رسميّاً؟ أم هل كان عليهم التخلص من المنظومة الإمبريالية القديمة بالكلية، وبما في ذلك الناس الذين مثلتهم تلك المنظومة، واستبدال منظومة جديدة بها، تقوم على هويتهم السياسية الأصيلة المفترضة؟

وسوف نبحث بشكل أعمق ثلاث حالات لعرض مشاكلنا هذه.

الحالة الأولى: مصر

كان البريطانيون يسيطرون على مصر في مطلع القرن العشرين، وكانت مصر من أكثر بلدان الشرق الأوسط تنوعاً، فشملت أعداداً كبيرة من الأتراك واليونانيين واليهود والإيطاليين والعرب الشاميين. تواجدت بعض هذه المجتمعات في مصر لقرون من الزمن، ونشأت طبقات من الناس لا يتكلمون إلا اللغة الفرنسية أو الإيطالية ولا يكادون يتقنون إلا أقل القليل من اللغة العربية. وكانت الإسكندرية متنوعة السكان بشكل خاص، فموقعها على ساحل المتوسط جعلها موئلاً تاريخيّاً لأعداد كبيرة من السكان اليونانيين والإيطاليين واليهود. كان يشار إلى هؤلاء السكان غير المتكلمين باللغة العربية بـ«المتمصرين»، وكثيراً ما كانت لديهم روابط مع النخب الحاكمة وشبكات الأعمال التجارية الدولية.

وعادة ما يقدم أدب المذكرات العائد إلى تلك الحقبة تفاصيل ممتازة عن هذا التنوع؛ فوصف آندريه آسيمان في كتابه «خارج مصر» عمه بأنه «يهودي تركي إيطالي مائل إلى الإنجليزية وفاشي مائل إلى الطبقة المخملية، بدأ حياته ببيع الطرابيش التركية في برلين وفيينا، وانتهى به الأمر بأن كان المزاود الأخير على أملاك الملك فاروق، حاكم مصر المخلوع». وحتى داخل مصر، كان يمكن للمرء أن يعيش حياة متنوعة للغاية، فوالد لوتشيتي لانيادو لم يخرج من العالم العربي قط، ولكنه وكما وصفه في كتابه: «الرجل في بدلة جلد سمك القرش الأبيض»: «كان يبدأ نهاره بالصلاة مع غيره من اليهود، ثم يجري الأعمال التجارية مع تجار استعماريين فرنسيين ورواد أعمال يونانيين. وكان يقامر مع مصريين أثرياء، وبما في ذلك الملك نفسه في بعض الأحيان، ويختلط اجتماعياً مع الضباط البريطانيين المقيمين في القاهرة».

حين نالت مصر استقلالها في عام 1922، لم يعان هذا الحشد المتنوع من تبعات ذلك أول الأمر. فقد ظل النظام الملكي الحاكم متولّياً لأمور مصر، وحافظ على علاقاته الوثيقة مع البريطانيين والشبكات الدولية. ولكن الحركات المعادية للإمبريالية سرعان ما بدأت تتشكل في مصر، ولم تدعُ فقط إلى الاستقلال الرسمي، بل أيضاً إلى قطع العلاقات مع بريطانيا وإزالة بقايا المنظومة الاستعمارية من مصر. رغب الإسلاميون، مثل الإخوان المسلمين، في بناء دولة إسلامية، أما القوميون فرغبوا في إقامة جمهورية.

انتصر القوميون آخر الأمر تحت قيادة جمال عبد الناصر بعد الإطاحة بالملكية في عام 1952. وعبر نصف العقد التالي، طردوا البريطانيين من مصر وأنشأوا جمهورية. في أول الأمر، وضع عبد الناصر أيديولوجيا تستند إلى دوائر ثلاث من الهوية، وهي الهوية العربية والأفريقية والإسلامية، ولكن النزعة العروبية سرعان ما هيمنت.

وسرعان ما قمع عبد الناصر الإسلاميين الذين تعاونوا معه في الإطاحة بالملكية، وإن ظلوا على غير وفاق معه بسبب اختلاف هويتهم السياسية. وأقر النظام الحاكم الجديد، باسم العروبة، قوانين تحد من حقوق المتمصرين وغيرهم من النخب المرتبطين مع المنظومة الاستعمارية القديمة في مصر. ففرض استخدام اللغة العربية حصراً في مؤسسات الدولة -كالمدارس والبيروقراطيات. كانت هذه المؤسسات متعددة اللغات سابقاً، وواجه عدد كبير من المنتمين إلى النخب المصرية القديمة مشاكل في التعامل باللغة العربية. كما أمم النظام العديد من الأعمال التجارية التي يملكها المتمصرون. خلال الفترة الاستعمارية، نال العديد من غير العرب المنتمين جنسيات من قوى

أجنبية مختلفة كوسيلة لنيل حماية السلطات المحلية ودفع مصالحهم المالية، ولكن معظم من تلقى الجنسية كانوا من سكان مصر الأصليين، وفي بعض الأحيان لم يزوروا أبداً البلد الذي أعطاهم جواز السفر. وبينما كانت الجنسية الأجنبية مفيدة أثناء حقبة الاستعمار، أصبحت مشكلة تحت حكم عبد الناصر القومي العربي. وفي نهاية المطاف، طرد عبد الناصر أو أجبر على الخروج معظم غير العرب من المصريين (اليهود واليونانيين والإيطاليين إلخ). حدثت أكبر عمليات الإجلاء هذه كردة فعل على أزمة قناة السويس في عام 1956 حين أمم عبد الناصر القناة، فغزاها كل من البريطانيين والفرنسيين والإسرائيليين. في ذلك الوقت، صور عبد الناصر المصريين غير الناطقين بالعربية كعملاء أجانب، وبالتالي غير مصريين، وأجبرهم على المغادرة. فكانت النتيجة أن مصر أصبحت أكثر عروبة وأقل تنوعاً على مر الستين سنة الماضية.

الحالة الثانية: العراق

الحالة الثانية هي العراق، وكانت ولاية عثمانية، ثم وقعت تحت الانتداب البريطاني بعد الحرب العالمية الأولى. حين سيطر البريطانيون على العراق بعد الحرب، عينوا القومي العربي السني فيصل ملكاً على العراق، مع أنه في الأصل من الحجاز (الواقعة اليوم في المملكة العربية السعودية)، فلم يكن عراقياً في الواقع. ولكنه حارب جنباً إلى جنب مع الضابط البريطاني «لورنس العرب» خلال الحرب، وأعطيت العراق له مكافأة على جهوده. فهو وإن كان قوميّاً عربيّاً، إلا أنه كان مديناً لبريطانيا بعرش العراق.

لم يحظ العراق بقدر التنوع نفسه الذي حظيت به مصر، إذ لم يكن لدى البلد الكثير من الارتباطات الأجنبية. ولكنه كان أكثر تنوعاً من حيث السكانُ الأصليون بكثير، ففيه العرب السنة والشيعة، والأكراد السنة والشيعة، والتركمان، ومختلف الطوائف المسيحية (الأشوريون والكلدانيون والكاثوليك والأرمن والأرثوذكس، بل وحتى البروتستنت)، وكذلك اليهود والبهائيون والأيزديون وغيرهم. وفي العديد من مناطق العراق، شكل هؤلاء السكان نسبة كبيرة. فمثلاً، وإن كان يصعب تصديق هذا اليوم، كان أكبر مجتمع محلي في بغداد خلال حقبة ما بين الحربين العالميتين يتألف من اليهود.

وكما هي الحال في مصر، نظرت الأقليات الدينية واللغوية إلى الإمبراطوريات الحاكمة رغبة في الدعم. وقد فعلوا ذلك تحت حكم العثمانيين، وثانية تحت حكم البريطانيين. وهذا جعل مصالح هذه الفئات تتوافق مع مصالح الحكام الإمبرياليين، وتسبب لهم بالمتاعب حين غادر هؤلاء الحكام.

فالأشوريون مثلاً، خدموا في الجيش البريطاني، وهو ما أبغضه العديد من المسلمين حين حظي العراق بالاستقلال في عام 1932، فجرت حوادث انتقام من الأشوريين جراء ذلك. وفي عام 1933 ذبح عدد كبير من الأشوريين في شمال العراق ودمرت قراهم في شمال العراق.

وكان لدى اليهود أيضاً روابط وثيقة مع البريطانيين، ورأى عدد كبير من اليهود العراقيين في الطبيعة العالمية للإمبراطورية البريطانية فرصة لإنشاء أعمال تجارية كبيرة وناجحة، وامتدت هذه الأنشطة من بغداد إلى مانشستر في إنجلترا إلى الهند. فهائلة ساسون المشهورة مثلاً كانت عراقية ويهودية. ولكن وبعد مغادرة البريطانيين، رأى القوميون العراقيون في اليهود جيوباً للنظام الاستعماري القديم، وصوروا كأجانب مع أن بعضهم ظل عراقيّاً لأكثر من ألفي عام، أي منذ النفي البابلي الذي وصفه الكتاب المقدس، فغادروا البلاد جماعيّاً في أوائل خمسينات القرن الماضي ولم يتبق منهم أحد اليوم.

عانى العراق من عدد كبير من الانقلابات في منتصف القرن العشرين، وفي آخر الأمر تولى حزب البعث السلطة في عام 1968. كان صدام حسين هو القائد في الظل في حزب البعث حتى تولى الرئاسة بنفسه في عام 1979. كان البعثيون قوميين عرباً متطرفين ورأوا في العراق بلداً ذا هوية عربية خالصة، وهذا جلب لهم النزاع مع مختلف الأنسجة الاجتماعية التي يتألف منها العراق. وضعت مجتمعات الأقليات المختلفة في العراق استراتيجيات مختلفة للتعامل مع البعثيين وفقاً لمختلف الظروف؛ فلم يضطهد الشيعة لكونهم شيعة بل لأنهم بسبب ما اعتقد بأنه روابط مع إيران والفرس. فكان الشيعة المنتمون إلى حزب البعث قادرين على الوصول إلى مراتب عالية. أما الأشوريون، وهم مجموعة عرقية ودينية ولغوية مختلفة عن العرب، فظلوا قادرين على الحفاظ على هويتهم الدينية وواجهوا قدراً أقل من المشاكل مع النظام البعثي حيث مثلوا أنفسهم كمسيحيين أشوريين عرب لا كطائفة عرقية منفصلة. ظل البعثيون، ولا سيما تحت حكم صدام حسين، ينظرون بعين الشك إلى الأكراد وتعاملوا بقسوة معهم، فنقلوا العرب إلى مناطق كردية استراتيجية وحاولوا تغيير ديموغرافيتها. كانت أشد التكتيكات قسوة استعمال الغاز الكيميائي ضد الأكراد في أواخر ثمانينات القرن الماضي حول منطقة حلبجة.

وكما هو متوقع، أصبح العراق أقل تنوعاً مع مرور السنوات، فلم يعد فيه يهود والمجتمعات المسيحية تتضاءل ولربما تتلاشى بالكلية. وواجهت مجموعات مثل الأيزيديين مشاكل مؤخراً. فإذاً، وكما هي الحال في مصر، حدثت عملية توحيد عرقي ولغوي في العراق.

الحالة الثالثة: إيران

آخر حالة تتناولها هذه الدراسة هي إيران. يمكن للبعض أن يتساءل عما إذا كانت حالة إيران مناسبة في هذا السياق، فمن البيِّن أنها ليست «ما بعد استعمارية» بالطريقة التي يمكن بها أن ننظر إلى مصر والعراق حيث لم تستولِ عليها قوة استعمارية قط. في النصف الأول من القرن العشرين قسم البريطانيون والروس إيران إلى مناطق نفوذ، ولكن البلاد لم تصبح قط جزءاً من إمبراطورية أوروبية. ورغم ذلك، برز في إيران القدر نفسه من معاداة الاستعمار والإمبريالية الذي ظهر في غيرها من بلدان الشرق الأوسط. فلقد دعمت القوى الغربية أسرة بهلوي التي تولى أفرادها منصب الشاه خلال القرن العشرين. وجرت أكثر الحوادث إثارة للجدل في هذا السياق في عام 1953 حين هدد رئيس الوزراء محمد مصدق المصالح الغربية عبر تأميم الصناعة في إيران. دعم كل من الأميركيين والبريطانيين الإطاحة بمصدق، وأعادوا الشاه المحابيَ للغرب إلى الحكم بعد هروبه في أثناء الأزمة.

تشكل في إيران العديد من الحركات السياسية والدينية المعادية للسيطرة الاستعمارية. وكما هي الحال في العديد من البلدان الأخرى في حقبة ما بعد الاستعمارية، فقد تصورت هذه الحركات السياسات الغربية كإمبريالية جديدة. واجتمعت هذه الحركات في عام 1979 لتتعاون وفقاً لإطارها المعادي للإمبريالية. ومقابل نجاح القوميين في مصر الذي تبعه قمع الاشتراكيين والإسلاميين، نجح الإسلاميون في إيران وقمعوا القوميين والاشتراكيين. إلا أن التشابه بين النمطين واضح.

وبعد تولي السلطة، حكم الإمام الخميني إيران باسم الإسلام الشيعي الممزوج ببعض القومية الفارسية. فقام جدل حاد حول تسمية الخليج بالفارسي أو العربي (والأخير هو الاسم المحبذ لدى البلدان العربية والولايات المتحدة). وظل الجدل قائماً حتى جرى رفض إعادة تسمية الخليج بالخليج الإسلامي، إذ صمم الإيرانيون على أنه الخليج الفارسي. وأحدثت النزعة القومية الفارسية مشكلة في إيران نفسها، فمع اعتبار العديد من الناس بأن الإيراني يتماهى مع الفارسي، ولكن هذا بخلاف الواقع. فالفرس طائفة عرقية ولغوية تؤلف 50-60 في المائة من سكان إيران. وكما هي الحال في غيرها من الدول ما بعد الاستعمارية، اعتمدت إيران الإسلامية ما اعتبرته هوية سياسية حقيقية وأصيلة (التشيع الفارسي) كبديل لما رأت فيه المنظومة الاستعمارية القديمة، فارضة هذه الهوية على مجتمع لا يتماهى بمجمله معها. وفي هذه العمليات همشت اللغات الأخرى وحدت حقوق الأقليات والمجموعات الدينية الأخرى. وبهذه الطريقة، ومع أن إيران لم تتعرض للاستعمار

قط، فقد واجهت العديد من القضايا التي نشأت مع أفول شمس الإمبراطوريات الاستعمارية.

الخلاصة

كما يظهر في حالة إيران، فليست كل الدول التي تظهر عليها نزعات ما بعد استعمارية كانت تحت الحكم الاستعماري. وعلاوة على ذلك، وكما هو مذكور من قبل، فبعض الدول التي استعمرت سابقاً لم تظهر عليها هذه النزعات. فلا يزال الجدل دائراً حول مدى فائدة استخدام مصطلح «ما بعد الاستعمار». إلا أن الحجج المؤيدة عن ما بعد الاستعمار والبلدان ما بعد الاستعمارية لا تزال مهمة في تاريخ الشرق الأوسط، وأرجو أن يوضح هذا المقال الجدل الدائر حول هذا الموضوع بشكل أفضل.

الإنتلجنسيا القلقة
حالة المثقف العربي في مرحلة ما بعد الكولونيالية

محمد عبد الله عبد العال أحمد[*]

تحاول هذه المقالة مقاربة الإشكاليات الداخلية التي تعيشها النخب العربية وهي تتصدى للتحولات التي طرأت على الوضع العالمي وعبرت عنه النيوليبرالية في الغرب بجملة من المفاهيم والنظريات التي تسوغ للإخضاع، وتظهر كترجمة صريحة وصارخة للمرحلة ما بعد الاستعمارية.

إلى ذلك يرصد الباحث اتجاهات النقاش في العالمي العربي والإسلامي في ضوء تلك المفاهيم التي أدت إلى تشكيل بيئات محلية تشاطرها الرأي بل وتعيد إنتاج مفاهيم السيطرة الاستعمارية بطرق ومناهج متعددة داخل المجتمعات الأهلية والثقافية. وفي هذا السياق يعمل البحث على إعادة تأصيل مصطلح الإنتلجنسيا العربية لمعرفة مدى تطابقه مع ما جرت عليه الأحوال في الزمن المابعد استعماري.

المحرر

مع بداية القرن الحادي والعشرين عاد السؤال ليُطرح مجدداً وعلى نحو أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى: هل حقّاً انقشع ضباب الاستعمار عن سماء الأوطان العربية، أم أن ما يعكسه المشهد العام هو على النقيض من ذلك؟.

مثل هذا السؤال يحتاج بطبيعة الحال إلى ترتيب وتصويب ورعاية، بعدما انصرم زمن مديد على انشغال النخب العربية على وجه الخصوص والنخب الإسلامية عموماً، بمواجهة الأطروحة الاستعمارية في ميادينها المختلفة. السؤال نفسه يتضاعف حدة وحيوية في أزمنتنا الحاضرة وهو

*- باحث وأكاديمي ـ جامعة المنيا ـ جمهورية مصر العربية.

يواجه الأوهام المتجددة التي يحملها شطر واسع نسبيّاً من المثقفين العرب ويحفظونها عن ظهر قلب. إذ إن من أبرز تلك الأوهام ما يشاع في السنوات الأخيرة عن أن الآلة الاستعمارية الما بعد حديثة هي ضرورة للتخلص من الاستبداد المحلي وإقامة النظام الديمقراطي. مع ذلك فإن وهماً كهذا ما لبث أن تهاوى جرّاء التحولات العاصفة التي شهدها العالم العربي منذ نهاية القرن الماضي، مروراً بما يسمى بثورات الربيع العربي، وما ترتب عليها من آثار كارثية على وحدة البلاد العربية ومجتمعاتها.

تعيين حدود المفهوم

في مستهل الحديث عن الإنتلجنسيا العربية نرانا في حاجة لنلقي الضوء على ماهيتها ودورها من أجل أن يشكل ذلك مدخلاً لمقاربة مواقفها في المرحلة ما بعد الكولونيالية. والحقيقة أن ثمة صعوبة بالغة في تحديد هويتها وحدود تعريفها، حتى يكاد لا ينعقد اتفاق دقيق حول معناها»[1]. في وقتنا الراهن شاع استخدام كلمات مثل المثقف والأديب والعالم والمتعلم والفنان للدلالة على المعنى نفسه، وعلى الجانب الآخر من العالم وفي اللغات الأوروبية الحديثة استخدمت كلمات شتى أيضا منها على سبيل المثال: المتعلم «Educated» والمثقف «Cultured» والمثقف النشيط «Intellectual» وتلك الكلمة وإن كانت هي الأكثر رواجاً وقرباً إلى المصطلح العربي، إلا أنها تتداخل في اللغات الأوروبية مع المصطلح الذي نحن بصدده الآن «Intelligensia». في هذا المضمار يرى عالم الاجتماع الأميركي إدوارد شيلز أن المثقف هو الشخص المتعلم الذي لديه طموح سياسي، إما بصورة مباشرة من خلال السعي ليكون حاكماً لمجتمعه أو بصورة غير مباشرة عبر السعي إلى صياغة ضمير مجتمعه. ويشير إلى أنه بسبب العدد الفقير نسبيّاً للمثقفين في الدول النامية فإن الأشخاص ذوي التعليم المتقدم يجب أن نعتبرهم طبقة مثقفة[2]، أما نظيره لويس فوير «Feuer» فقد بيَّن أن «المثقف هو المتعلم والمهني من الطبقة الوسطى الذي يختلف عمن يعمل بالصناعة والتجارة من الطبقتين العليا والدنيا»[3].

الإنتلجنسيا إذاً، هي قيمة مفهومية ذات مدلول تاريخي - اجتماعي يشير إلى المتعلمين تعليماً

[1]- الزيات ،السيد عبدالحليم، المثقفون المصريون بين جدليات النشأة وإشكالية الفعل، مجلة الوحدة، العدد 66، مارس 1990 م، ص147.
[2]- for more .. please look, Edward, shills : the intellectuals and power, and other essays, (Chicago, university 1972) . pp 29 – 27.
[3]-3-Lewis, feuer, s, Ideology and Ideologistis, basil Black Well, Oxford, 1975, pp202205/)

عالياً وحديثاً[1]، ونستطيع أن نقول باختصار أن الذين ينتسبون إليها هم طبقة اجتماعية تشارك في عمل ذهني معقد يهدف إلى التوجيه والنقد والتقويم، أو لعب دور قيادي في تشكيل ثقافة المجتمع وسياسته»[2]. وهنا قد تشمل الإنتلجنسيا الفنانين ومعلمي المدارس، والأكاديميين والكتاب والصحفيين وغيرهم ممن يُطلق عليهم بشكل واسع، صفة مثقفين. أما دورهم في تنمية المجتمع فهو محط جدلٍ واسع. ففي حين لم يكن إيجابيّاً في حالات تاريخية كثيرة، فإنهم يساهمون في المقابل بدفع المجتمع إلى مستويات تقدم كبيرة، وقد يلعبون دوراً في تعزيز حركاته المختلفة[3]. وقد ظهرت هذه الطبقة بمعناها الاجتماعي في بولندا في خلال عصر تقاسمها. ثم ظهر المصطلح في أعمال الفيلسوف الألماني هيغل في أربعينيات القرن التاسع عشر لوصف فئة متعلمة ومهنية من البرجوازيين الوطنيين الذين أصبحوا قادة روحانيين في بلد خاضع لقوى أجنبية.

لا شك بأن ضبط حدود هذا المصطلح بالعربية يعني الفئة المثقفة أو النخبة المثقفة، التي هي محور بحثنا. لكن المسألة هنا لا تتوقف على الجانب الاصطلاحي، والكيفية التي قارب فيها العقل الثقافي العربي تعريف الحقل الذي يعمل فيه. ذلك أن محور الإشكالية هو تأثر البنية الفكرية للإنتلجنسيا العربية ببقايا الاستعمار في فترة الكولونيالية الجديدة وما بعد الكولونيالية. ذلك لأن أي تأثر بالثقافة الاستعمارية هو دليل على حضور المستعمِر داخل البنية الثقافية العربية، وعلى دوره الوازن في التأثير والتوجيه معرفيّاً ثقافيّاً وفكريّاً واقتصاديّاً.

أما في ما يتصل بمفهوم «(ما بعد الكولونيالية / post-colonialism/ postcolonialism) وكيفية التعاطي معه معرفيّاً من جانب النخب العربية المعاصرة، فنستطيع القول أن النخب المشار إليها انساقت في الغالب الأعم إلى سَيْل التعريفات التي صدَّرتها التيارات النقدية الغربية خلال القرن العشرين المنصرم. ففي المرحلة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية كان للدولة ما بعد الكولونيالية، أثرٌ تاريخي تسلسلي واضح على نخب البلدان المستعمرة، وعلى هذا الأساس راح النقاد يستخدمون هذا المصطلح في أواخر السبعينات من القرن الماضي لمناقشة الآثار الثقافية المتعددة

[1]- بن خدة ، نعيمة، المثقف والسلطة عند إدوارد سعيد مفهوم المثقف، رسالة ماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، العام الجامعي العام 2011 / 2012 م، ص 18

[2]-Intelligentsia” in Merriam-Webste Online-
Wayback Machine نسخة محفوظة 07 يناير 2008 على موقع

[3]-Tomasz Kizwalter (2009). “[The History of the Polish Intelligentsia until 1918” (PDF). Acta Poloniae Historica. تمت أرشفته من الأصل (PDF) اطلع عليه بتاريخ 09 أغسطس 2017. Mar 26 2016 في

للاستعمار[1]. هناك بالطبع تعريفات عدة حاولت رسم حدود مصطلح ما بعد الكولونيالية وفقا لأطر وتجارب تاريخية متفاوتة. فقد عرفه دوغلاس روبنسون بأنه «دراسة جميع الثقافات/ المجتمعات/ البلدان/ الأمم من حيث علاقات القوة التي تربطها بسواها من الثقافات/ المجتمعات/ البلدان/ الأمم؛ أي الكيفية التي أخضعت بها الثقافاتُ الفاتحة الثقافاتِ المفتوحةَ لمشيئتها؛ والكيفية التي استجابت بها الثقافات المفتوحة لذلك القَسْر، أو تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه. وهنا تشير الصفة «ما بعد الكولونيالية» إلى نظرة النخب النقدية في أواخر القرن العشرين إلى علاقات القوة السياسية والثقافية، أما الفترة التاريخية التي تغطيها فهي التاريخ كلّه»[2] وحسب دوغلاس أيضاً، فإنّ النظرية ما بعد الكولونيالية هي: دراسة مستعمرات أوروبا السابقة بعد استقلالها؛ وكيف استجابت لإرث الكولونيالية الثقافي، أو كيف تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه. ومما يبدو للقارئ فأن المصطلح انضم إلى مصطلحات «الما بعديات» مثل مصطلحات «ما بعد الحداثة» و«ما بعد البنيوية» و«ما بعد النسوية» و«ما بعد الاستقلال»، والتي تُنْبِئُ باستمرارية الالتصاق بالفترة ذاتها، وتعامل معها كما لو أنها فترة لم تنته.

ما بعد الكولونيالية في تعاملات النخب العالم ثالثية

تُظهر القراءات التاريخية أن الإنتلجنسيا العربية قد تأثرت تأثّراً كبيراً بالكولونيالية بصيغتها الكلاسيكية، وكذلك المستحدثة. وهو ما يبدو بوضوح في ما نشهده اليوم من تبعيات بيِّنة للخطاب الغربي في مستوياته وتجلياته الفكرية والمعرفية المختلفة. في مقابل ذلك سوف نشهد بصورة مبكرة على محاولات جادة بادرت إليها نخب عانت بلادها ومجتمعاتها من تسلط استعماري بعيد الأثر، سواء عبر الاحتلال المباشر أو عبر الوسائط الثقافية والأكاديمية والاقتصادية المختلفة.

من النخب المنتسبة إلى ما سمي ب «العالم الثالث» كان أول من دخل السجال بقوة لمناقشة مصطلح الكولونيالية الجديدة (neo-colonialism)، هو «كوامي نكروما» الرئيس الأول لغانا المستقلة. والمعروف أن نكروما هو من أبرز الدعاة للوحدة الإفريقية بحسب ما جاء في كتابه «الكولونيالية الجديدة : المرحلة الأخيرة للإمبريالية، 1965». وقد شاع بين الأوساط الثقافية، ما طرحه في كتابه المذكور حيث قدم تعريفاً مطوراً للإمبريالية باعتبارها المرحلة الأخيرة للرأسمالية.

[1] - بيل أشكروفت / جاريث جريفيث / هيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية، ترجمة أحمد الروبي / أيمن حلمي / عاطف عثمان، دار ابن خلدون ص 282-283

[2]- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية: الدراسات ما بعد الكولونيالية، دراسات الترجمة، ترجمة ثائر ديب، مجلة نزوى، العدد45،20-07-2009

فقد ذهب نكروما إلى نقد الإمبريالية الجديدة التي سعت إلى الإبقاء على هيمنتها على البلدان المستقلة في أفريقيا وآسيا، حيث أن بقايا القوى الكولونيالية السابقة والقوى العظمى الجديدة الصاعدة على المشهد العالمي، ظلت تلعب دوراً حاسماً في مصائر هذه الدول عن طريق تثبيت الأسعار في الأسواق العالمية، والشركات متعددة الجنسيات، والاتحادات الاحتكارية، إضافة إلى تنويعة من المؤسسات التعليمية الثقافية الموجهة. ويكشف «نكروما عن حقيقة أن الكولونيالية الجديدة كانت أكثر دهاءً وأبرع تخفيّاً وأصعب في الكشف عنها وتحديد معالمها ومقاومتها من الكولونيالية الصريحة، الأقدم، وبذلك فإن الكولونيالية الجديدة هي الشبح الخفي للإمبريالية، ورمز لإستمرارية الهيمنة والسيطرة من تلك القوى[1].

ازدواجية العقل النخبوي العربي

الاستعمار في ثوبه الجديد في مرحلة ما بعد الكولونيالية هو استعمار بديل عما سبقه من أنماط استعمارية إلا أنه لم يقطع مع هذه الأنماط. ولعل ميزته اليوم أنه غزو فكري وثقافي لتشكيل منظومة محلية ذات جاذبية فكرية ومعرفية تتولى الإنتلجنسيا نفسها تسويق ثقافة الهيمنة الاستعمارية وهي على قناعة بما تصنع. تلك اللعبة الإمبريالية تبدو في ظاهرها شديدة الحرص على الديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث لا يستطيع كل من يراها مقاومة خطابها وآليات عملها، فهذا هو الأسلوب الجديد لاستمرارية الاستعمار الماكر ذي الدهاء الفائق، لفرض السيطرة على جميع المستويات الثقافية والإعلامية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية.

ثمة من يذهب إلى القول تبعاً لواقع الحال أن مصطلح ـ ما بعد الكولونيالية ـ لم يرسخ بعد في أوطاننا. فنحن على الحقيقة ما زلنا في حالة احتلال، اختلفت الأدوات والغزو واحد، ذلك بأن الهيمنة لم تنته كما توهمنا بل نحن ما زلنا في حال متأرجحة من الازدواج الوجداني بين رفض بعض الإنتلجنسيا العربية و قبول البعض الآخر من «طبقة الوكلاء». ولهذا تتأتى إلزامية دور الإنتلجنسيا العربية لكي تقوم بمهمتها بمهارة وحنكة. إما أنها تعي هذا الوضع الخطير حقّاً أو أن تستغرق بذلك الضباب الكولونيالي الجديد.

وقد يبدو أثر (الازدواج الوجداني: The Ambivalence) واضحاً على الإنتلجنسيا العربية. الأمر الذي يعكسه بقوة ذاك المزيج المركب من الانجذاب والنفور الذي يسم العلاقة بين المستعمِر

[1]- الزيان ـ المثقفون المصريون بين جدليات النشأة وإشكالية الفعل ـ مصدر سابق.

والمستعمَر. ومثل هذا الوصف الذي أدخله «هومي بابا»[1] إلى نظرية الخطاب الكولونيالي حيث وصف «بابا» هذه العلاقة بأنها متأرجحة، لأن الذات المستعمَرة ليست مناهضة للمستعمر ببساطة وبكل معنى الكلمة على طول الخط، بل هي تجمع بين الاعتراض والتواطؤ، وهكذا يوحي مصطلح الازدواج الوجداني بأن التواطؤ والمناهضة يتساوقان في علاقة متأرجحة داخل الذات الكولونيالية. ويبدو من هذا المصطلح أن الآثار المترتبة على ظهوره ذات اتجاهين: فالأول يعكس خطورة هذا المصطلح الذي يخلخل السلطة القاطعة الخاصة بالهيمنة الكولونيالية، والثاني يفصم عُرى العلاقة البسيطة بين المستعمِر والمستعمَر. على ذلك فالازدواج الوجداني هو ملمح غير مرغوب فيه داخل الخطاب الكولونيالي بالنسبة للمستعمِر . وهكذا تكمن مشكلة الخطاب في أنه يريد خلق متلّق سهل الانقياد بحيث يكون خاضعاً، يعيد إنتاج المستعمِر وعاداته وقيمه. لكن بدلا من ذلك، أنتج الخطاب الكولونيالي تابعين مزدوجي الوجدان لا ينأى تقليدهم له كثيراً عن الاستهزاء. إن هذه العلاقة المتأرجحة بين التقليد والاستهزاء التي يسببها الازدواج الوجداني تؤدي إلى إرباك الهيمنة الكولونيالية، حيث إن الأسلوب الذي يُعرض به هذا المصطلح وارتباط الخطاب الكولونيالي بالذات المستعمَرة، قد يكون استغلاليّاً وإنمائيّا في الوقت عينه، لذا «ينظر إلى هذه العلاقة على أنها علاقة (متكافئة القوة:ambi-valent) (ازدواجية السلطة: dvoevlastie). ويكمن تأثير هذا الازدواج الوجداني - الانجذاب المتساوق مع النفور - في توليد خلخلة عميقة لسلطة الخطاب الكولونيالي.» [2] وهذا أيضاً يوضح الفارق بين الذوات المناهضة وتلك المتواطئة من الإنتلجنسيا العربية لجهة تأثرها بالخطاب الكولونيالي وما إذا كان لا يزال مستمرّاً إلى فترة ما بعد الكولونيالية. ذلك على الرغم من أن هذا الازدواج الوجداني بما استثاره من قضايا جدالية عند «هومي بابا»، أفسح المجال لبروز تلك القضية المقترحة (proposition)، حيث يحتج «بابا» بأن الخطاب الكولونيالي مدفوع لأن يكون ازدواجيّاً، لأن الخطاب لا يرغب حقّاً في أن يكون الشعب المستعمَر نسخة طبق الأصل من المستعمِر. فلإن حدث هذا لكان برأيه أمراً باعثاً على الشعور بالتهديد إلى حد بعيد. ففي هذه الحال يصير المهمَّش يفكر بعقلية المركز وهذا في حد ذاته يناقض النظرية الإمبريالية، فيؤدي إلى ما يسمى بالإزاحة والخلخلة للمركزية. وفي هذا ما يشكل إضعافاً للهيمنة والسيطرة ويؤكد على إنتاج ثنائية سلطة. لذا كان الاتجاه الآخر لمفهوم – الازدواج

[1]- مفكر هندي يُنظر إليه بوصفه أحد أبرز الكتاب الذين ساهموا بكشف الآليات السوسولوجية والثقافية للاستعمارية المتجددة في آسيا وأفريقيا.

[2] - بيل أشكروفت / جاريث جريفيث / هيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية، ترجمة أحمد الروبي / أيمن حلمي / عاطف عثمان، دار ابن خلدون ص 62

الوجداني - مقصوداً من قِبَل المستعمِر حتى لا تصل النتائج إلى زحزحة المركز وقوته الإمبريالية المتمكِّنة. هنا يذكر «هومي بابا» مثالاً على «تشارلز جرانت» الذي أراد في عام 1792 م أن يغرس الديانة المسيحية في عقول الهنود، غير أنه أعرض عن ذلك لأن القلق ساوره من أن يدفعهم ذلك إلى أن يتحولوا إلى «مشاغبين لأجل الحصول على الحرية»[1]. لقد انتهى جرانت إلى حل مفاده مزج العقائد المسيحية بالممارسات الطبقية الهندية (caste) المسببة للشقاق حتى تثمر «إصلاحاً جزئيّاً» لا متكاملا، والذي يمكن أن يُحدث تقليداً فارغاً للعادات الإنجليزية، حيث يبقي على بعض من الفوضى التي تشغلهم عن مساعي التنمية والإصلاح المتكامل. فالإبقاء على ذلك الجزء من الفوضى هو مطلب أساسي سياسي للإمبريالية حتى لا يُنقل الصراع إلى داخلها بما يؤدي حتما إلى تقوُّضها، وعليه ستكون مدفوعة لأن تخلق وضعا ازدواجيّاً تخفي من خلاله ادّعائها بشأن سلطتها المنيعة، معلنة الوهن المستمر للمستعمَر .

عبر تلك الازدواجية الوجدانية تأثر القطاع المناهض للكولونيالية من الإنتلجنسيا العربية في فترة ما بعد الكولونيالية، فالمناهض العربي كان على طول الخط منفعلاً بحجم المؤامرات التي تحاك لبلاده. لقد بدت له السيطرة الإمبريالية المستمرة في أثواب عدة، تعكس حالة مركبة لا ينفصم عراها من الفعل الكولونيالي، فوجد نفسه أمام إمبريالية مثلثة الأضلاع تهيمن عليه دفعة واحدة: الكولونيالية والكولونيالية الجديدة وما بعد الكولونيالية. إن المناهضين قد تنبَّهوا لما كان واضحاً وجليّاً في طيات حديث المبعوث البريطاني في مصر عام 1859 «ألفرد سكاون»*. يومذاك قال سكاون مخاطباً مجموعة المؤتمر الوطني المصري: «احذروا منا فإننا لا نريد لكم شيئاً من الخير. لن تنالوا منا الدستور ولا حرية الصحافة ولا حرية التعليم ولا الحرية الشخصية. وما دمنا في مصر فالغرض الذي نسعى إليه من البقاء فيها هو أن نستغلها لمصلحة صناعتنا القطنية في مانشستر، وأن نستخدم أموالكم لتنمية مملكتنا الإفريقية في السودان... لم يبق لكم عذر إذا انخدعتم في نياتنا بعد أن وضح الأمر فيها وضوحاً تامّاً. فاحذروا أن تنساقوا إلى الرضى باستعباد بلادكم ودمارها».[2] هذا الكلام لسكاون يختزل أحد المعاني الحقيقية للهيمنة الكولونيالية، حيث يظهر مدى الخطورة التي تقع على كاهل الإنتلجنسيا العربية ودورها الذي يجب أن يحتل المكانة المركزية من أجل

---

[1] - بابا 1994 : 87

[2]- ألفرد سكاون بلنت مخاطبا مجموعة المؤتمر الوطني المصري في اقتباس ورد بكتابه التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر الذي تفيد بيانات غلافه بأن الشيخ محمد عبد راجعه و وافق على ما فيه. ينتمي سكاون لأسرة عريقة تعمل بالسياسة والتمثيل الدبلوماسي في الدول الأوروبية، تحول بعد 1859 للترحال في البلاد الشرقية . كون حملة للدفاع عن الزعيم أحمد عرابي بدافع واجبه تجاه مواطنيه في المقام الأول وحقهم في الاطلاع على «الحقيقة الواقعة». ترجم الكتاب ونشر على حلقات بجريدة البلاغ ثم جمع في مجلد واحد دون تاريخ مدون.

المقاومة للحد من تلك الهيمنة التي تطوق البلاد اقتصاديّاً وثقافيّاً. وذهبت النخب الوطنية إلى صياغة خطابها على النحو الذي يجعل إزالة الاستعمار بأشكاله كافة في أمر اليوم. وهذا مما يظهر مدى تغلغل تلك الهيمنة والسيطرة على المستوى الثقافي في بلادنا العربية، ويؤكد على خطورة ودقة موقف الإنتلجنسيا العربية في التصدي لتلك الأشباح الإمبريالية الخفية وتأثيرها العميق في ثقافتنا العربية والاسلامية.

لكن الوجه الآخر الأشد خطورة يكمن في تماهي قطاعات تاريخية وأزمنة من الانتلجنسيا العربية مع التوقف الكولونيالي والتواطؤ مع تيار الهيمنة الإمبريالية. وهؤلاء هم ما يمكن أن نسميهم بـ(طبقة الوكلاء : comprador). هذا المصطلح الذي تم تطويره بطريقة أشمل في مرحلة ما بعد الكولونيالية ليشمل طبقة من الأكاديميين والكتاب الإبداعيين والفنانين - ممن يتنازلون عن استقلالهم الوطني باعتمادهم على القوة الإمبريالية ويجعلون رهانهم معها. لم يُعد الأمر مقتصراً على أفراد البرجوازية المحلية الذين يدينون بأوضاعهم المتميزة للاحتكارات الأجنبية، ومن ثمّ يحافظون على مصلحتهم الراسخة في بقاء الاحتلال الكولونيالي. تلك الفكرة عن طبقة الوكلاء والتي تفترض وجود هيكل تراتبي واضح ومتسلسل من العلاقات الثقافية والمادية غير مسلم بها. وعليه «فالافتراض الذي يذهب إلى أن طبقة الوكلاء متمايزة بالضرورة وبصورة يسهل تحديدها عن بقية المجتمع، هو افتراض محل جدلٍ وشكٍّ نسبيّاً ممن يحافظون على مقدرة أكثر تطوّراً في انخراطهم في الممارسات التواصلية الدولية التي تطرحها الهيمنة الكولونيالية، وممن قد يظهرون ميلاً أقل، بحكم ذلك، للنضال من أجل الاستقلال الثقافي والسياسي»[1]. من الممكن التدليل على أمر كهذا من ملاحظة جد هامة وهي أنه ما من أحد في مجتمع مستعمَر يمكن أن يتجنب بالكلية تأثيرات النفوذ الثقافي الكولونيالي بأطواره وأشكاله المختلفة. في مجتمعات ما بعد الكولونيالية ليست الطبقة البرجوازية وحدها، بأي حال من الأحوال، هي الطبقة الوحيدة التي امتلكت «القدرة على النفاذ» إلى الوسائط الثقافية الشعبية مثل التلفاز أو المنتجات الاستهلاكية. إن الخضوع التام والتبعية المطلقة هما وحدهما ما خَلَقَا طبقة الوكلاء، حيث النضال من أجل الاستقلال الثقافي والسياسي والاقتصادي لم يعد ذا أهمية لدى أفرادها كما هو الحال من الاستفادة الشخصية من الممارسات التواصلية والانتفاع بما تطرحه الهيمنة الإمبريالية في مرحلة ما بعد الكولونيالية، وبهذا تصبح (النَّفْعِيَّة : Utilitarianism) هي القاعدة الأصيلة لديهم، والمنحى البراغماتي هو أصل يرتكزون عليه، ليقع كامل الضرر على المجتمع عموماً والمواطن بعينه بشكل خاص، حيث إن العَواقب الفِكْرِيَّة لطبقة الوكلاء تحركها الأنانية بغض النظر عن إيذاء الأخر وما يقع

[1] - بيل أشكروفت / جاريث جريفيث / هيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية - مصدر سابق - ص 119.

عليه من أضرار سواءاً كان هذا الآخر متمثلا في مجتمع أو فرد أو وطن بما يحتويه. وما من ريب في أن هذا التوسع الخطير للنفعية في مجتمعات ما بعد الكولونيالية، أدى من ناحية إلى تشيؤ الذات ونزعها من بعدها الإنساني الأخلاقي، ومن ناحية ثانية إلى إضعاف السمات العامة للهويّة الوطنية وخلخلة مفهومها في المجتمع، ليصبح مطلب النفعية مذهباً ومسلكاً سائداً وبذلك يساهم تمكين تلك القوى، وزيادة هيمنتها، وتوسيع رقعة السيطرة الإمبريالية..

مع حضور ذلك الاستحواذ في الخطاب ما بعد الكولونيالي، بدا الصراع الداخلي للإنتلجنسيا العربية يأخذ مداه بين «المناهضين» لاستمرارية الهيمنة في مرحلة ما بعد الكولونيالية و«طبقة الوكلاء». والاستحواذ (appropriation) مصطلح «يستخدم لوصف الطرق التي من خلالها تستحوذ مجتمعات ما بعد الكولونيالية على تلك المظاهر الخاصة بثقافة القوة الإمبريالية ولغتها وقوالب الكتابة لديها وأفلامها ومسرحها، بل وحتى على نماذج التفكير وطرق إدارة النقاش علّها تخدمها في صوغ هويّاتها الاجتماعية والثقافية الخاصة. كما تستخدم هذه العملية أحياناً لوصف الاستراتيجية التي تسعى من خلالها القوة الإمبريالية إلى دمج المنطقة أو الثقافة التي تستكشفها وتغزوها بوصفها منطقة أو ثقافة مملوكة لها»[1]، وبهذا بات الصراع يحمل عبء الخبرة المتجددة التي استمدتها الإنتلجنسيا العربية من اختبارات «المناهضين» و «طبقة الوكلاء» وتحولت إلى نمط ثقافي سائد في المجتمعات العربية. وما بين استكشاف الطرق التي تتمكن من خلالها الثقافة المقهورة أو المستعمَرة من توظيف أدوات خطاب تلك القوة المسيطرة والمهيمنة من أجل استخدامها لمقاومة استمرارية سيطرتها سياسيّاً وثقافيّاً، فقد تحول استخدام تلك الأساليب والطرق ليكون مادة خصبة في الصراع الداخلي بين شرائح الإنتلجنسيا العربية. فقد بدت تلك الطرق ذات فعالية بيِّنة في نطاق اللغة ونطاق النصيّة. ففي هذين النطاقين تشكّلت القوالب الخطابية من أجل التعبير عن خبرات ثقافية متباينة على نحو واسع، وإقحام هذه الخبرات في الأساليب السائدة للتمثيل حتى بلغت أوسع نطاق من التلقين. وباستحواذ الإنتلجنسيا العربية على السيف الذهبي أو الدرع الإمبراطوري متمثلاً في لغة القوة الإمبريالية، «وأشكالها الخطابية، وأساليبها في التمثيل تصبح مجتمعات ما بعد الكولونيالية قادرة، في مثل هذه الحال على الدخول بسهولة أكبر في الخطاب السائد، أو إقحام مفردات واقعها الثقافي، في اللغة السائدة لوصف ذلك الواقع لجمهور واسع من القراء»[2]. من هنا

[1] - سبير 28 : 1993

[2] - بيل أشكروفت / جاريث جريفيث / هيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية، ترجمة أحمد الروبي / أيمن حلمي / عاطف عثمان، دار ابن خلدون ص 71

سنلاحظ أربعة أوجه لظاهرة الاستحواذ، فالمناهض لاستمرارية الهيمنة الإمبريالية يوجه خطابه حيناً ضد الهيمنة وحيناً آخر ضد طبقة الوكلاء، باعتبارها الشريحة التي تتولى تسويق الخانة الإمبريالية. وعلى النقيض من ذلك فإن «طبقة الوكلاء» توجه خطابها بالمنطق نفسه ضد الإنتلجنسيا العربية المناهضة، ساعية إلى نقض ثقافتها، وترسيخ الهيمنة الإمبريالية بوصف كونها كومبرادوراً معرفيّاً. وبهذا قد تم استخدام الاستحواذ في خطاب ما بعد الكولونيالية داخليّاً وخارجيّاً، ومع استمرارية الهيمنة واطفاق الصراع الداخلي للإنتلجنسيا العربية لعبت الثنائية (binarism) دورها الأخطر في التصعيد بين اتجاهات الإنتلجنسيا العربية، ما أدى إلى ضربٍ من عدم الاستقرار في المجتمعات المستعمَرة.

التشظي المعرفي للانتلجنسيا العربية

لو عرجنا قليلاً نحو معرفة آفاق وأبعاد التناقض الحاصل بين الاتجاهات الرئيسية للانتلجنسيا العربية، سوف نجد أنه يعكس أهم الدلائل على استمرارية الهيمنة الإمبريالية وتعميق سيطرتها وقوة تأثيرها في المجتمعات العربية ومجتمعات العالم الثالث في مرحلة ما بعد الكولونيالية،» ويعدّ المنطق الثنائي للإمبريالية تطوراً في ذلك النزوع الذي يبديه الفكر الغربي بوجه عام نحو رؤية العالم في ضوء التقابلات الثنائية التي تؤسس علاقة هيمنة وتسيّد. ويمثل التمييز البسيط بين الثنائيات – (المركز / الهامش، المستعمِر / المستعمَر، الإمبراطورية / عاصمة المستعمَرة، متحضّر / بدائي) – بفعاليّة كبيرة التسلسل الهرمي الجائر الذي تقوم عليه الإمبريالية وتخلّده. تتصل المتقابلات الثنائية بنيوياً بعضها ببعض، وفي الخطاب الكولونيالي قد يكون هناك شكل مختلف للثنائية الجذريّة الواحدة – مستعمِر / مستعمَر – حيث يعاد التعبير عنها في أي نصّ معين بعدد من الطرق مثل: المستعمِر: المستعمَر، أبيض: أسود، متحضّر: بدائي، ..إلخ»[1] وبناء على هذا المنطق الثنائي يبدو هذا المفهوم مع إمكانية قراءة هذا البنيان من اليمين إلى اليسار أو من أعلى إلى أسفل ليمهد الفكرة نفسها للمتلقي ويؤكد عليها، وهكذا تصبح كلمات مثل (المستعمِر، والأبيض، والإنساني، والجميل)، جملة ضد (المستعمَر، والأسود والوحشي، والقبيح). لذا فإن صناعة العنصرية، وخلق التمايز بين الفرد والآخر هي في جوهرها صناعة إمبريالية محضة، فكانت رمز التطرف في عين الآخر، ليحتلّ المفهوم الثنائي أهمية كبرى في تشكيل المعاني الأيدولوجية بصفة عامة، ويعدّ مفيداً للغاية في بنية الإيديولوجيا الإمبريالية.

---

[1] - المرجع نفسه، ص 76، 77

ولعل ظهور موجة نهاية المفاهيم مثل: «نهاية التاريخ، ونهاية الإيديولوجيا ثم ظهور نظريات «الما بعديات»، قد وضح هذا العمق الذي تَوجّب فيه وجود هذا التسلسل الهرمي الجائر (violent) التي اكتظت به تلك الثنائيات، حيث يلزم أن يكون أحد مصطلحي التعارض مهيمناً على الدوام مثال: هيمنة الأغنياء على الفقراء، والسلطة على الرعية، والمستعمِر على المستعمَر، والأبيض على الأسود...الخ، في حين أن وضع المقابلات يظهر ويبيِّن مدى الهيمنة والتسيّد الملحوظ. ذلك يعني أن أي نشاط أو حالة لا تنطبق عليها مقاييس المقابلة الثنائية سوف تكون خاضعة للقمع أو اعتبارها فئة شائنة، وبهذا التشكل لتلك الفئة التي ساعد على تكوّنها هذا المفهوم أخضع الفئة نفسها لتصبح ضمن نطاق «التّابو»، أو جعلها طقس انتقال*[1] أي أن هذه الفئة تصير أشبه بالوضعية التي تتوسط الطفولة والرشد – أي مرحلة الشباب – بوصفها فئة شائنة، لذلك لطالما تخضع الفئة المشار إليها لقدر كبير من الريبة والقلق، تقع بين دفتي ثنائية (المستعمِر / المستعمَر)، على سبيل التمثيل، سوف تعاني من دلالات الازدواج الوجداني الحاد والذي يتجلى إما في التقليد أو في المناهضة بشدة أو بالهوس للحفاظ على الهويّة، أو الانفصام الثقافي أو للميل لجانب دون آخر في تلك الثنائية، مما يفضي إلى نشوء تطرف ولدته الإمبريالية في إطار صناعتها للعنصرية لتكون رمزاً إضافياً في بنيتها الإيديولوجية، وبالتالي التأكيد على أن أحد أهم قواعد استمرارية الإمبريالية وقوتها يكمن في خلق تلك الفرقة والتنازع الدائم بين الشعوب، ونموذج التاريخ العربي واضح وضوح شمس الظهيرة في هذا المضمار.

ومن خلال هذا المفهوم تتبدى لنا ثنائية المحاور داخل حقل نشاط الإنتلجنسيا العربية. وقد جرى ذلك على الإجمال بين «المناهضين» وطبقة الوكلاء. ولقد أدت هذه الثنائية نتائج متناقضة. فمن ناحية هي سلّطت الضوء على الفضاءات البينية التي تخلخل نظرية ما بعد الكولونيالية، ومن ناحية أخرى أزالت الغموض عن طبيعة العلاقات البنيوية للنظام الثنائي ذاته، ثم كشفت ثالثاً عن التناقضات الجذرية للنظام الإمبريالي. والمعروف أن هذا الأخير يتضمّن، على سبيل المثال، ثنائيات شديدة الوطأة مثل: (متحضر، إنساني، حامل مشعل الاستنارة: enlightener) في مقابل نعت المناهضين من النخبة العربية المثقفة بنعوت مذمومة مثل: (بدائي، وحشي، متلقي الاستنارة: enlightened). وبهذه الطريقة تميط نظرية ما بعد الكولونيالية اللثام عن التناقض العميق في بنية العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية التي يمكن أن تحطّ من قدر شخص أو تضفي عليه مثالية،

[1] rite of passage : مصطلح يشير إلى حدث احتفالي، مرصود في كل المجتمعات المعروفة تاريخيا، يميز الانتقال من حالة اجتماعية أو مكانة دينية إلى غيرها . كان أول من سكّ المصطلح « أرنولود فان جينيب » (1873 – 1957) في مؤلفه الأشهر « طقوس الانتقال، 1909 » « rite of passage " Encyclopedia Britannica from Encyclopedia Britanica 2007 Ultimate Reference suite :(2010).

أو تَسِمُه بالشيطانية أو تخلع عليه صفات سلبية لا حصر لها، في حين توظف كل إمكاناتها لتحسين صورةَ التابعين لها من الوكلاء المحليين.

وحيث إن هذا النوع من الإنتلجنسيا العربية بعدما عانى طويلاً من التهميش، وأصبح هو المركز بدلاً من الكولونيالية في مرحلة الكولونيالية الجديدة وما بعد الكولونيالية، بات هو الفئة الأخطر على المجتمع، حيث له الكلمة المسموعة والتغلغل العميق بين جميع الأوساط والفئات المجتمعية. لما تمكنت تلك الهيمنة الإمبريالية وسيطرت على جزء منها، صارت هي المحرك الرئيسي بطريق غير مباشر للمجتمع أو على الأقل لها ذراع في التأثير والتوجيه، ولعل ذلك ما جعل نديم البيطار يسأل السؤال المشاع في الأوساط الثقافية».

يظل السؤال المركزي الذي لا نجد إجابة عنه هو التالي: ما هي الإمكانية الحقيقية لبروز دور تغييري مركزي للمثقفين العرب في ظل الأوضاع القائمة؟. وهل يستحقون حقا كل هذا النقد الشرس الموجه لهم، وتحميلهم المسؤولية الكبرى في حصول التخلف والتجزئة والتبعية للخارج؟

ما من شك أنه من الصعب أن يحدث ذلك التغيير ما دام الدور المركزي للإنتلجنسيا العربية غائباً أو مغيباً، بسبب من استمرار الصراع الأهلي من جهة أو في مواجهة السلطة. ولعل بسط الهيمنة الإمبريالية وظهور النفعية والبراغماتية والاستبداد السلطوي، يشكل حائطاً منيعاً أمام المناهضين من الإنتلجنسيا العربية من اتخاذ خطوات تقدمية تحررية من تلك الهيمنة والتقليد المسيطر على العالم العربي، بل ربما يبقي تلك الهيمنة ذات مكانة مركزية مع التهميش المتعمد للمناهضين لها من الإنتلجنسيا العربية.

وكما جاء في مستهل هذا البحث، فإذا كانت الإمبراطورية المهيمنة على هذا القدر من الاقتدار فذلك لا يعني بالمرة أن الفكر ما بعد الإمبريالي هو قدر يستحيل رده، فالإنتلجنسيا العربية المناهضة، وبعد أن امتلكت أدوات الخطاب، تستطيع أن تصوغ استراتيجية ثقافية فاعلة وتؤسس حراكاً ثقافيّاً ضد التجزئة والتخلف، حينئذ ستكون لعبت دورها بحنكة ومهارة يفوق ذكاء ذلك الشبح الخفي الذي يقود الزمن ما بعد الكولونيالي في المنطقة العربية والإسلامية؟ لذا تستطيع تلك الإنتلجنسيا العربية أن تقود فكرها لتعمّمه؛ لأن من المؤكد أن خواء العقل هو الأشد سوءاً من أي خواء مشهود في الحياة الإنسانية».

في الراهن، ثمة استعمار من نوع مركب؛ خفيٌّ حيناً وظاهرٌ حيناً آخر، وهو يتوغل عميقاً في كل مجتمعاتنا، ليزاحم هويّات أصيلة، راسخة في عمق تاريخ المنطقة.

الفلسفة والاستعمار

رحلة معرفية في أفكار أنكاتل ـ دوبرون

سيمون غاليغود غابيلوندو Simon Gallegod Gabilondo[*]

إذا كان لنا من تصنيف معرفي للمفكر والمستشرق الفرنسي أنكاتل دوبرون في سياق المدارس النقدية الأوروبية، ربما نضع أعماله وأنشطته الفكرية ضمن تيار ما بعد الاستعمارية. وهذا بيِّن مما جاءنا به من نقود معمَّقة لمفاهيم التنوير الأولى، وللأطروحات التي قامت عليها الحداثة في زمن تدفقها خارج حدودها الغربية وتحولها إلى فضاء إمبريالي يسوِّغ الهيمنة والسيطرة الاستعمارية على ما سُمِّي بمجتمعات الأطراف في مقابل المركزية الغربية.

هذه المقالة للباحث الفرنسي سيمون غابليوندو تستقرئ أفكار دوبرون النقدية وتبيِّن أبعاد العلاقة بين المنجز الفلسفي الأوروبي والواقع الاستعماري.

«المحرر»

كان أنكاتل دوبرون، أحد، أبرز النقّاد، لمفهوم مونتسكيو، عن الاستبداد، وهو خصم عنيد للمركزية الأوروبية، ورمز غير تقليدي للأفكار السائدة خلال عصر الأنوار. شكَّك بالاستخدام الفلسفي لأدب الرحلات، ونَقَد الفلسفة كونها يمكن أن تكون، أداةً للغزو وتُستخدم بهدف استعمار العالم. تركّز المقالة على العلاقة المميّزة، بين الاستعمار والفلسفة. الكلمات المفاتيح: الأنوار، الفكر السياسي، مناهضة الاستعمار، المركزية الأوروبية، الاستبداد الشرقي، أنكاتل ديوبورن، مونتسكيو.

---

*- باحث وأكاديمي فرنسي.

ـ العنوان الأصلي: Philosophie et colonialism chez Anquetil-Duperron.

ـ المصدر: (CHSPM, Université Paris I Panthéon – Sorbonne).

ـ تعريب: صلاح العبد الله – مراجعة: كريم عبد الرحمن.

«إنه إذاً من منطق الأشياء أن تتحالف سلطات الهند، بعد أن ضرب الفقر البلاد، وبعد أن شهدت مناطقها الأكثر غنىً ممارسات عنيفة، وذلك لمواجهة عصابات أجنبية، مسلحة بالبنادق، والقوانين والحجة، وحتى بالفلسفة إذا اقتضى الأمر»[1].

إن توازن القوى، في أوروبا والقارات الأخرى، هو موضوعٌ مركزيٌّ، وهمّ ثابت في أعمال المستشرق أبرهام – هياسانتع أنكاتل دوبّرون (1731-1805)[2]. كان المستشرق عضواً في أكاديمية التسجيلات والفنون الجميلة (Académie des Inscriptions et belles lettres)، وقد ترجم زند أفيستا والأوبينشاد، وكان ناقداً لنظرية الاستبداد الشرقي ومعارضاً عنيداً للاستعمار، ومع كان قد أنه كرّس حياته، لدراسة اللغات الشرقية، والثقافات الآسيوية. فإنّ ما عالجه في أعماله وقد تخطّى حدود الاستشراق.

بادئ الأمر قبض أنكاتل على مسألة العلاقة بين النظرية السياسية وأدب الرحلات، واضعاً في منظوره، أهمية هذه الروايات في فكر مونتسكيو التي لها دور غير ثانوي، في تاريخ الفلسفة السياسية[3] وهذه، إذ استخدمت أدواتها المعرفية ابتدعت مفاهيم، في جهدها لتصالح ما بين مشاهدات الرحالة، ومتطلباتها النظرية، وأبقت على ثغرات، تشهد على تعقيد تلك العلاقات[4] وفي الدرجة الثانية، سنحاول أن نبرهن أن نقد مقولة الاستبداد، لم تكن سوى الجزء الأول من برنامج كتابه «التشريع الشرقي» (Législation orientale)، لأن هذا المؤلف لا ينحصر في إقامة الدليل على أن الفيلسوف صوّر وحشاً لا وجود له[5]، وذلك ببصيرة تدفع نقده ليشجب استخدامه

---

[1]- أنكاتل ديوبرن، «الهند في علاقتها مع أوروبا» Lesguilliez, 1798, 2 tomes (IRE), t.1, p. 82.

[2]- للاطلاع على سيرة انكاتل، أحيلكم إلى كتابه «رحلة إلى الهند» (1754 – 1762). الرحلة مع مقدمة في ترجمة «زند أفيستا» من منشورات ج. ديلوش، م. فيليوزات وب. إس فيليوزات، باريس المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى، ميزون نيف ولاروس 1997 (7)؛ المختصر للرحلة التي قام بها أنكاتل دوبّرون في الهند ليبحث عن المؤلفات المنسوبة لزارادشت وترجمتها.

[3]- وبتعبير آخر المقصود «العلاقة في الجدال بين الكتّاب السياسيين والمصادر، النظرية والأمبريقية.

[4]- ليشرح أنكاتل علاقة مونتسكيو بمصادره في أدب الرحلات، كتب: «نسقه كان قد أُنجز»
Législation orientale, Amesterdam, Marc Michel Rey 1778 (LO) p, 92.
أي أن مفهوم الاستبداد، سابق على مصادره، ولكنه كتب أيضاً «أن الرحالة هم ضمانته» المصدر نفسه ص 12. وفي ما يتعلق بتوليد مفهوم الاستبداد، من الملاحظ، أن في منهج الفيلسوف يوجد ميل في النسق يبسّط بغية الإيضاح ما يؤدي إلى تزوير الواقع»
P. Verniére, Montesquieu et le monde musulman in Acts du congrés Montesquieu. Bordeaux, Delmas, 1956, p. 189.
وفضلاً عن ذلك، ففي هذا المنحى التوضيحي، يمكن أن نضيف أنّ اختيار المصادر لدى مونتسكيو ترتكز على «إستبعاد كل ما لا يمكن أن يُعاد توظيفه في مفهوم الاستبداد»
B. Binoche. Introduction a l’esprit des lois de Montesquieu, Paris, Puf, 1998, p. 219.

[5]- LO (التشريع الشرقي) p.17.

السياسي. سنكرس عملنا هذا، لا لنقد مونتسكيو من خلال أنكاتل[1] ولكن لاستخدام الاستعمار بشكل مباشر، وغير مباشر لهذه النظرية، على مستوى العالم المرتبط بها، ولمقتضياتها في علاقة أوروبا مع سائر مناطق العالم، وفي ذلك موضوعات لم يكفّ المستشرق، خلال فترة عزلته وابتعاده عن المنتديات الفكرية عن التفكير بها.

الفكر المعادي للاستعمار

تجد أممية القرن الثامن عشر رفضاً غريباً لدى أنكاتل، الذي يصوغ نقداً قاسياً للطريقة التي أدار فيها الغرب، مختلف مناطق الكرة الأرضية. وهو كمستشرق، اهتمّ بشكل خاص بالهند، ولكنه كرّس نفسه أيضاً لدراسة الشعوب الأميركية[2] وكأوروبي، طالب بحقوق الهنود، بعدما عاش معهم: «على الأقل، أيها الهنود البائسون، ربما علمتم أن أوروبيّاً رآكم خلال مائتي عام، وعاش معكم، تجرأ على المطالبة بحقوقكم وعرض أمام محكمة الكون (Tribunal de l'univers) حقوقكم المجروحة، حقوق الإنسانية المستباحة بمصالح خسيسة[3].

أنكاتل لم يتردّد في اعتبار التأثيرات الغربية في آسيا «كعلامات اجتياح طبعتها شراهة المحتل»[4]. وهذا يتوافق مع رأي الكثيرين من معاصريه، مثل ديدارو ورواينال (Raynal) اللذين انتقدا أيضاً تجاوزات الاستعمار وبلهجة مشابهة. ولكن، في ما يتعدّى هذا الجانب، فإن نوعية حججه تتمثّل في حقيقة كونها تعتمد على شرعية حقوقية، كما يشير العنوان الشامل لكتابه[5].

السمة المميّزة للعلاقات الاستعمارية برأيه، هي في الحقيقة انتهاك المستعمرين للحق الأساسي

---

[1]- خصَّصنا لهذا الموضوع:

"Anquetil – Duperron Critico di Montesquieu" preprint no 292009/ studi di storia della Filosofia éd. Par D. Felice, Bologna, clueb, 2009.

[2]- تندرج ال **Cph** في الجدل حول طبيعة الرجل الأمريكي لدحض نظرية فساد النوع لكورناي دي بو، وما أقترحه في هذا النقاش هو إزالة الإهانة التي وُجهت لأمريكا، محو الوصمة التي طبعت النوع البشري والتي صورت، أغلب الأحيان، على نحو غير نزيه. **Cph.65**، وحول هذه المسألة أُحيل إلى مقدمة هذا المؤلف بقلم ج. أباتيستا وإلى:

S. Stuurman, cosmopolitan Egalitarianism Anquetil Duperron on India and America. "journol of the history of the ideas" Avril 2007, vol, 68, no 2.

[3]- LO, p II

[4]- LO. P1

[5]- «التشريع الشرقي» مؤلف، إذ يعرض المبادئ الأساسية للحكم، في تركيا وبلاد فارس وفي هندوستان، نتحقّق 1- أن الطريقة التي صوّر فيها الاستبداد على أنه مطلق في هذه الدول الثلاث لا يمكن أن يعطي إلا فكرة خاطئة على الإطلاق. 2- ففي تركيا وبلاد فارس وهندوستان ثمة كود (مفتاح) للقوانين المكتوبة، تلزم الأمير كما الرعايا. 3- وأن في هذه الدول الثلاث يستطيع الأفراد أن يكون لديهم أملاك منقولة وأبنية ويتصرفون بها بحرية.

للملكية، إذ نفى حقهم في «الاستيلاء على [أرض الملّاك الطبيعيين]»[1]. وبتعبير آخر، فإن شجب الاستعمار من ناحية، والمطالبة بحقوق الهنود من ناحية أخرى يفترضان المبدأ الأساسي للملكية كحق طبيعي يرتكز على عدم وجود نظرية الاستبداد الشرقي.

وعلى الرغم من أن اعتبارات مونتسكيو، «ركّزت على الأفكار حول طبيعة الاستبداد»[2]، فإن أنكاتل تحقّق أن هذا الشكل من الحكم، لا وجود له في الواقع. ولكنه كمستشرق علاّمة، فإن كفاءته في هذا المجال، وشروحاته لهذه الإشكاليات، تتميّز عن سائر التصديات لمفهوم الاستبداد، التي عرض لها دوبان (Dupin) وفولتير ولانغيت (Linguet). وهو بطريقة معينة تخطَّاهم من خلال إجرائه نقداً مزدوجاً، لأن التشريع الشرقي لا ينحصر باتخاذ موقف يتناول عدم ملاءمة هذه النظرية. فوراء التحقق من الاستبداد كتزوير لآسيا، ثمة جانب آخر بالنسبة لنا أكثر أهمية، لا يتعلّق بملاءمة النظرية لموضوعها وإنما لتطبيقها. فمن خلال هذا الرهان، يمكن أن نفهم، كيف أنّ نقد الاستبداد الشرقي، لدى أنكاتل، مرتبط بعمق بإشكالية الاستعمار.

إذا كان وجود الملكية الخاصة «يؤكد الحقوق البشرية غير القابلة للتقادم»[3] فإن انتهاكها يفترض نفي الدول المستعمرة لهذا المبدأ. وحيازة الملكية التي تشكل ميزة شرعيّة للآسيويين، ترتكز على «الافتراض الخاطئ، أنّ في البلد الذي يلغي فيه الاستبداد حقوق الملكية، يصير كل شيء مسموحاً للأقوى»[4]. ولهذا فإن أنكاتل هدف إلى «تحطيم شبح الاستبداد الذي كان يُظن أنه شبح الشرق»[5].

العلاقة بين الفكر السياسي والاستعمار وجدت مظهراً جديداً يتّضح ما بعد الحجج المضادّة لنظرية الاستبداد، التي يمثّلها مجتمع الشرق وسياسته بشكل «انمساخ» مفهومي صوّرته كأطروحة مضادة تماماً للمجتمعات الحرة وحكوماتها المعتدلة[6] التي تتميّز بالقوانين وبمؤسسة الملكية الخاصة المنفيتين في البلدان الآسيوية، حيث «شخص واحد، ودونما قانون أو قواعد يحدّد

[1]- LO, p. 171.

[2]- Il s'agit de "l'idea di un diritto natural allu proprieta, a most rare un significatiro debito di Anquetil verso John Loke" G.M. Zamagni, Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo settecento francese, in Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concerto filosofico – politico, ed. Par D. Felice, 2t., Napoli, Liguori, 2001 – 2001, t2, p. 386.

[3]- على هذه القاعدة يستطيع أنكاتل أن يؤكد «أن الحق الطبيعي يسمح لمواطني البنغال أن يتمتعوا بسلام بما يملكون LO, p.159.

[4]- LO. P.172.

[5]- LO. P.12.

[6]- لا يمكن الحديث دون أن نرتعد من هذه الحكومات المتوحشة» مونتسكيو

De l'esprit de lois (EL) III (Gallimard paris 1995)

الأمور، من خلال إرادته ونزواته»[1]، تلك هي المشكلة التي لا تعني إدانة «شبح» وإنمّا وظيفته في حيّز استعماري.

أنكاتل كرّس التشريع الشرقي لنقد تنظير، وليس لدحضه بما هو عليه فحسب، وإنما بشكل خاص ليثبت أن النظرية يمكن أن تؤثر بمجرى تاريخ الشعوب المستعمرة. وهو يؤكد في مقطع يتناول الاستبداد في الامبراطورية المنغولية: «اعتقدت بواجب تبيان مبادئ تخص تكوين الإمبراطورية المنغولية حبّاً بالحقيقة، وبسبب المآلات المشؤومة التي يصير إليها تطبيق تلك المبادئ[2]. وبطريقة أكثر وضوحاً أيضاً، كتب: «إنّ الاستبداد هو حكومة هذه الأصقاع: السيد يدّعي ملكية كل ما ملكت أيدي رعاياه. إذا كنا هذا السيد نصير هذا الحاكم وبالتالي أسياد أراضي الهند[3]. إن مقتضيات الاستبداد ترتكز في معناها الدقيق (Stricto sensu) على عدم احترام حق ملكية الآسيويين - وهو حق طبيعي- وانطلاقاً من ذلك وبمعنى أوسع، هذه التناقضات تعني أيضاً، التصوّر العام للشرق: «عنف اللحظة لا يلغي الحق. والاغتصاب المحمي، لا يشكّل عرفاً، ودون ذلك أيضاً، قانون بلد. وهذه الطريقة بمعاملة شعب، بما صار إليه، في زمان معيّن، يمكن أن يقود إلى عواقب فظيعة»[4].

إن نقد الاستبداد يكتمل إذاً، بشجب توازن القوى بين الغرب والشرق، في إطار تنظير وإن كان يفتقد لشرعية حقيقية، فإن له تأثيرات صلبة. وبهذا المعنى فإن أنكاتل، لا يتّخذ المفهوم بمعزل عن مقتضياته، والمقصود بذلك إظهار اهتمام مقنّع بذهابنا إلى ما يتعدّى المظاهر: هكذا يحاجج الشغف الطموح، لكنه يختبئ خلف حجب ينبغي كشفها»[5]. ومهمة أنكاتل التي يدّعيها[6] تقوم على إدانة أداة البحث التي تستخدمها النظرية، بغية تجنّب أن ينفي الاستبداد حق الملكية، ويسوّغ العنف.

إن تصوّر المستبدين الآسيويين في المخيال الغربي ينبثق من أدوات نظرية غير ملائمة، ولكن مثل هذا التصور يقيم علاقة مع إرادة الغزو. ولذلك، أضاف أنكاتل أيضاً أنّ هذه الرغبة، تخلق مستبدين، في حين لم يكونوا موجودين: «إن الإنكليز في البنغال يدّعون أنهم يحظون بحقوق

---

[1]- EL II, 1.

[2]- أنكاتل يعود مرات عديدة إلى هذه المسألة الأساسية: «نرى التبعات المشؤومة للإنسانية إذ يمكن أن يكون لها مبادئ تُقدّم بخفّة مفرطة، وللأسف، هذه التبعات قد تحقّقت LO, p. 172.

[3]- LO, p178.

[4]- LO, p174.

[5]- LO, p178.

[6]- «»قلت ذلك وكررت دونما خوف من الصوت المهدّد لمصلحة جشعة، يُخشى أن تتقنّع، وإذا كنا قد عرفنا على نحو أفضل قوانين الشعوب الهندية وممارساتها، وإذا ما تنازلنا واخترنا من أجل التكلم إليهم، أداة غش أخرى غير الشرائع لكنّا وفّرنا على انفسنا كثيراً من الأهوال»
Anquetil – Duperron, Recherches historiques et géographiques sur l'Inde (RH) in J. Bernoulli, J. Tieffenthaler, J. Rennel. Description historique et geographique de l'Inde, Berlin. 1786 – 88, 5 vol., t. I, p163.

الأمراء، التي نُزعت منهم. وينبغي إذاً تقديم هؤلاء الأمراء كأسياد مطلقين. فالعدالة التوزيعية قد تجعلهم يحظون سلميّاً بثمرات غزوهم، وهذا ما يحتاجون إليه»[1].

إن السبب الحقيقي، الذي صُوّر بموجبه الشرق، كمكان طبيعي للعبودية وككتلة من الأفراد المعزولين، الخاضعين والمضطهدين بفعل «ذهنية عبودية»[2] لا وجود لها في شيم شعوبه ولا في نسقه السياسي. وبتركيزه على تعقيد البنى السياسية للهند وبلاد فارس وتركيا، قصد أنكاتل أن آسيا لا يمكن أن تُختصر بمفهوم مجرّد ومتحيّز. لقد خشي المستشرق، أن يستخدم الاستبداد، لتسويغ النهب[3]، الذي يمكن أن يصير ممارسة شائعة، لا تستند إلى شرعية، كما برهنت على ذلك وبفعالية الترجمة الفرنسية لعقد بيع لبناء أُبرم خلال إقامته في سورات (Surate)، وقد تمّ ذكره في التشريع الشرقي «لقد أُعطيت نسخة عقد بيع لبيت، نُظر إليه بلا مبالاة من بين كثير من العقود. هذه النسخة، تستحق كامل العناية، أولئك الذين يدرسون الإنسان، من خلال سلوكه وممارساته وقوانينه»[4].

وهو بسبب ذلك، شجب النظرية، بمقدار ما شجب ممارساتها، وبالدرجة الأولى، من خلال، السياسة الاستعمارية الإنكليزية التي تُفرض على الدول الاستعمارية الأخرى التي تهتم بالجغرافيا السياسية لآسيا. وقد اتضحت سياسة الإمبراطورية البريطانية اتضحت سياستها بشكل حاسم، خلال حرب السنوات السبع، في الفترة نفسها، التي كان يقوم بها المستشرق، برحلته الطويلة في الهند، بحثاً عن مخطوطات زرادشت[5]، اذ كشفت المعارك، تلك السياسة.

أنكاتل دحض العلاقة، بين النظرية والممارسة من خلال استعادة الكسندر دوف (Alexandre

---

[1]- LO, p310.

[2]- LO, p87.

[3]- Cio che Anquetil paventa é che oltre alla fame di ricehezza, la falsa rappresentazione che l'Occidente si e creato dell' India e dell' Asia in generale risulti funzionale, come alibi, per una politica di vero e proprio saccheggio e sterminio, GM. Zamagni, cit., p380.

[4]- من أجل الترجمة الفرنسية للعقد إلى الفارسية،
Cf. LO, p. 161 – 166

[5]- وجد أنكاتل في 1754 في مكتبة الملك نسخة لمخطوطة في اللغة الأفتيكية – وهي من عائلة اللغات الإيرانية – غير المعروفة في أوروبا، جعلته يتخذ قراراً، بالسفر ليكتشف الهند. عاد إلى باريس في 1762 حاملاً عدداً كبيراً من المخطوطات، عمل عليها طيلة حياته: نشر ترجمة زند أفيستا، كتاب زارادشت، في باريس Paris, Tillard, 1771, 3vol وجزءاً من الأوبينشاد بعنوان Oupkek' that, idest, secretum tegendum, Argentorioti, 1801 – 1802, 2vol.

ومصادفة إقامته في الهند مع النزاع المسلح ليست ثانوية، لأن «بعد النهاية المفجعة لحرب السبع سنوات، وبعد خسارة كندا والهند، أخذت هذه المسألة [مشاكل الاستعمار] مكاناً لها في وسط نقاش واسع»

Yves Benot, Diderot, de l'atheisme a l'anticolonialisme [1970] Paris, Maspero, 1981, p. 156.

Dow) لفكر مونتسكيو السياسي[1]. «هذا الكاتب [دوف] الضليع في اللغة الفرنسية الحديثة، والذي يبدو على دراية جيدة جدّاً بالشرق، ينصف الهنود في أغلب الأحيان. أمّا في ما يتعلّق بحكومتهم، فهو يشبه كل أولئك، الذين كتبوا في هذا المجال. وهو [دوف] يفترض، دونما بيّنة، ودونما تفحّص، أن الاستبداد يشكل جوهرها»[2]. وبالفعل فإن الشرق بحسب دوف، على الرغم من تجربته ومعارفه التاريخية يُحال إلى تلك المقولة السياسية. وإذ نتابع عن كثب، فكر الفيلسوف نجده يذكّر «أن الاستبداد الذي تأسّس على مفاهيم الخوف والخنوع، يستمد استقراره وديمومته من عيوب عبيده»[3]. والإطار العام في بحثه، يُحدّد بمعارضته الحرية، التي لا تجد على الدوام، عمليّاً، تعبيراً لها، بحيث إن شرط العبودية، يظهر، كما لو أن لا فكاك منه، عن الرجل الآسيوي «عندما يتعرّض أحد الشعوب، لفترة طويلة لاستبداد قوى غاشمة، تصير عودته للحرية، شبه مستحيلة. فالعبودية التي تعتمد على التقاليد تكون ممزوجة بطبائع البشر»[4].

وعليه، للعودة إلى مسألة علاقة هذه النظرية السياسية مع مسألة الاستعمار، في ما يتعدّى الجوانب العامة، ينبغي بادئ الأمر، أخذ القانون بالاعتبار. ففي آسيا، لا وجود لقاعدة قوانين ثابتة، لأن القانون هو الإرادة المتغيّرة، لمن يمسك زمام السلطة: «إن صوت الحاكم هو القانون الحي الذي يحرّك أوالية الدولة بكاملها»[5]. ومن جهة أخرى، في ما يتعلّق بالمسألة، المتنازع فيها، حول الملكية، فإن الضابط المسؤول (المقدّم) عن شركة الهند الشرقية ينفي انتقال الإرث من السلف إلى الخلف: «إن المقدرة على التصرّف بانتقال الإرث تعود بشكل طبيعي للمستبد»[6]. وإذ يعتمد على معرفته المباشرة بآسيا، يؤكد دوف بغموض، الجوانب الأساسية لنظرية الاستبداد الشرقي، من خلال خضوع الرعايا للمستبد ومن مبدأ الخوف، ليصل إلى غياب الملكية والقانون. وما تفتقده الهند المستبدة هو بالتحديد أسس الحرية، بالمعنى الذي ذهب إليه مونتسكيو. وبهذا الصدد، كتب

[1]- الكسندر دوف (1735/6 1779)، كاتب وضابط في شركة البنغال الشرقية ترجم من الفارسية **History of Hindostan** (تاريخ هندوستان) (1768) لمحمد فريشتا

[2]- LO, p II.

[3]- **Alexander Dow. A dissertation concerning the origin and nature of despotism in Hindoston, dans :History of Hindostan, T. Beket, London 1772 (DH) p.xx**

كما لا بد من الفضيلة في الجمهورية ومن الشهامة في النظام الملكي، لا بد من الخوف في الحكومة الاستبدادية **EL, III, 9**

[4]- DH, P. xi; il est affirmé aussi que “the people vould revolt, against the introduction of freedom, Ibid, p, xxi.

[5]- ينبغي أن يكون القانون في رأس واحد، وينبغي أن يتغيرّ دونما انقطاع **EL/VIII,196 DH, pxxxiv.**

[6]- «حالما يصف الرحالة حيث يسود الاستبداد، فإنهم نادراً ما يتكلمون عن القوانين المدنية» **EL, VI, 1** «لا يوجد تقريباً أبداً قوانين مدنية حول ملكيات الأراضي» **EL, VI, 1**؛ « لا يمكن أن نجد مكاناً للتخلي عن الملكيات **EL, V, 15**.

أنكاتل، أن «دوف عرض على إنكلترا أن تحتل الهند»[1] وتساءل: «أين هي الرسالة، التي يتكفّلون بها، بجعل أولئك الرجال، الذين لا يتوجّهون إليهم، رجالاً أحراراً وسعداء على طريقتهم»[2].

في السنوات، التي أعقبت نشر التشريع الشرقي، تعمّق عمل المستشرق واتسع التزامه، في نقد الاستعمار. وهو إذ يحافظ، دائماً،على اهتمامه بآسيا، وخصوصاً الهند، فقد اهتم بأميركا، واتخذ موقفاً، حيال الجدال، حول طبيعة الرجل الأميركي، في مؤلفه «الاعتبارات الفلسفية والتاريخية والجغرافية حول العالمين» وهو مؤلف عرض فيه الدفاع عن أمريكا، وتكذيب نظرية فساد النوع البشري الذي صاغه كورناي دوبو (Corneille De Pauw). وفي هذا الجدال، كانت الطريقة العامة، في التصدّي للمسألة، لا تختلف عن الطريقة التي أُعتمدت في نقد الاستعمار في آسيا. وفي الحقيقة، إن نقد، أحد التصورات الأوروبية لأميركا، يعتمد أيضاً، مرةً أخرى، على قراءة سياسية، أي أن أنكاتل كشف علاقة بين استعمار قارة وصورته الفلسفية، كما حصل، من قبل، مع نظرية الاستبداد. لقد أظهر علاقة بين انتهاك حقوق الأمريكيين، وبين تنظير مجرّد، ينعتهم بتعابير دونية. وبرأيه، ليس من المدهش، أن يصف، المكتشفون الأوائل لأمريكا، سكانها كنوع وضيع: «إذا كانوا صادقين، علينا ألا نندهش. إننا نعلم الحالة التي كانت عليها المعارف البشرية في نهاية القرن الخامس عشر: وفضلاً عن ذلك، إننا لا نجهل الحجج السياسية والدينية التي صاغت وأملت هذا الحكم»[3].

وفي السنوات نفسها، التي عكف فيها أنكاتل على الدفاع عن العالم الجديد، في مؤلفه «الهند في علاقتها مع أوروبا» (L'Inde en rapport avec l'Europe)، اكد على ضرورة إزالة المستعمرات لإرساء علاقة تجارية جديدة وسلمية، وأصّل في الوقت نفسه، حججه المناهضة للاستعمار حين عزت أنكلترا دون منافسيها، مركزها المسيطر، الذي تحدّد كمركز «المستبد المطلق[4]. ولهذا فإن مجادلة هذا المؤلف، تركز بشكل خاص، -وليس وحيداً- ضد هذه الدولة، التي كانت بحسب رأيه، تطوّر اقتصاداً استعماريّاً جديداً في بلد متسع جدّاً. ولفهم فكر أنكاتل المناهض للاستعمار، لا بدّ من تفحّص مشاهداته حول إمكانية تمرّد هندي شبيه «بهدوء ما قبل العاصفة».

إن خطر قيام عصيان، هو خطر حقيقي، ولذلك فإذا استمر الإنكليز، في سياستهم، فإنهم سيواجهون وضعاً شديد الخطورة. وقد توقّع أنكاتل، من جانب الهنود، على سبيل المثال – ويبدو

[1]- LO, p175.

[2]- LO, p176.

[3]- cph, p.16 الفكرة عن الشعب الأمريكي أنه شعب منحط «رُفعت إلى المحكمة الفلسفية»، ibid 40؛ وعن تقديم الشعوب غير الأوروبية لاحظ أنكاتل أن دوف: «أعطاهم بأسلوبه الفلسفي، اسم وحوش الطبيعة» cph, p. 59.

[4]- IRE, I t, p. III.

أنه محق- احتمال أن توجد ثغرة ما يفتح من خلالها مائتا ألف مارات Marates، يقودهم زعيم حاذق وجريء ممرّاً[1]». فالهند التي تحتلها إنكلترا على هذا النحو، يبدو أنه مقدر لها أن تشهد تغيرّاً: «الهند المنهوبة بشكل فظيع ستحاسبهم على كنوزها، المبذولة في أسواق نيو ماركت New Markets»[2]. العصيان المسلح هو شرعي تماماً إذاً، ولا يمكن تجنّبه، إذا لم تعد أوروبا، صياغة علاقاتها مع الهنود، الذين على الرغم من نظرية الاستبداد، لهم الحق بالتمرد للدفاع عن حريتهم.

العبور الأساسي هو العلاقة بين الاستعمار والملكية، الذي يستخدمها أنكاتل ليشجب المصالح الغربية وينزع شرعيتها. إن وجود الملكية، التي نفاها مونتسكيو ودوف، هي أساس ظلم المستعمر: «هؤلاء إذاً- رجال أحرار مطعون في ملكيتهم، رجال إذا دعت الحاجة، وإن كان يقيِّدهم نير من حديد، لكن ما أن تظهر ملامح نجاحهم في التصدي للمرة الأولى، حتى ينقضوا كالآساد على طغاتهم المحتلين، الأجلاف، المنتهكين لكل القوانين الطبيعية، السماوية والإنسانية»[3].

إن العقل المجادل بحدّة، والمقاتل، الذي أظهره أنكاتل، في نقده لإنكلترا، أثار لدى بعض المعلقين، الفكرة التي بموجبها، يصوّب احتجاجه على الاستعمار بذاته، ولكن المقصود في العمق هو العداوة لهذه الدولة.

وبحسب هذا الموقف، فإن آراءه، إزاء المستعمرات في الهند، تُحال إلى شعور معادٍ للسلطة المتنامية لشركة الهند الشرقية، بحيث يصير من غير المناسب، الكلام عن العداء للاستعمار فقط، هذا هو رأي جون – بو روبيس (Jean – Pau Rubies) الذي كتب أن «أنكاتل – دوبرون، كان على أكثر من نحو، معادٍ لبريطانيا، أكثر من عدائه للاستعمار[4] وهو بذلك على وفاق مع جان-ليك كيافير (Jean-Luc Kieffer) الذي يعتبر «أن عمله ينتظم حول قطبين: هجوم ضد إنكلترا، ودفاع عن الحضارة الهندية وإبرازها»[5]. وتحليل أنكاتل لموضوعة التمرّد الهندي كان قد «ولِد دون شك من يأسه ومرارته إزاء الغلبة الإنكليزية»[6]. ويشير جيرولامو إمبروقليا، من جهته، إلى أن المؤلف الذين نحن بصدده يتجه «“Sia contro il comportamento colonial in glese, sia contro l’esprit des lois”»[7]. إلى

[1]- IRE t.I p.83.
[2]- IRE t.I p.83.
[3]- IRE, t.I, p.84.
[4]- J – p. Rubiés, cit., p.127n.
[5]- J – L. Kieffer, Anquetil Duperon. L’Inde en France au XVIIIe siècle, Paris les belles Lettres, 1983, p.80.
[6]- J – L. Kieffer cit., p.84.
[7]- Imbruglia, “Tra Anquetil Duperron e “L’Histoire de deux Indes”. Liberta, dispotismo e feudalesimo” Rivista storica italiana, vol. CVI, 1994, p. 166.

أن يكون، في آن معاً ضد الاستعمار الإنكليزي وضد مؤلف مونتسكيو (لا جدال في أن شجب السياسة الاستعمارية البريطانية هي اللازمة لأعمال المستشرق. إلاّ أنّ نقده للاستعمار، هو أكبر بكثير من ذلك. وإنه لأمر مجحف، وخاطئ، التفكير أن عداوة أنكاتل لبريطانيا، تفسر بمجرد روحية مضادة لبريطانيا. وإذا لم يكن هذا الموقف الأخير ملتبساً، فإنه لما شجب معها وبالقوة نفسها البلدان الغربية الأخرى، ولما كان لديه النظرة النقدية تجاه أوروبا بمجملها.

أنكاتل كتب: «إن الإنكليز والفرنسيين، الذين يملكون أراضيَ، في تلك الأصقاع [الهند]، يعلمون جيداً، أنها كانت تتبع لمالكيها الأوائل. ولا ينتج عن تغيّر السيد (المالك)، سوى أن التابعين، هم أقل غنىً، ذلك لأن الأوروبيين، يحبون التمتع، ونقل ثرواتهم سريعاً إلى أوروبا»[1]. والاتهام بعدم احترام شرعية الملكية في الهند توجّه أيضاً للفرنسيين. وأخيراً فإن أوروبا هي موضوع نقده. ودفاعاً عن هذا الحق، فإنه يصوّب على الفرنسيين والإنكليز، من خلال الحجج، التي لا تعني أي جنسية، بشكل خاص[2]. إن الاتهام يوجّه ضد الغزو بذاته، في محاولته «حماية حق الناس، حق الإنسانية، بردّ مواطنيَّ والدول الأوروبية الأخرى المقيمة في الهند، إلى مبادئ يريد الذهب تدميرها[3]». وبتعبير آخر، «أوروبا التي أدركت بحدّة الروح التجارية الشجعة لإنكلترا، فإن لها في تكوين وجمع مداخيلها، ما يجعلها تستحق اللوم نفسه، إننا نرى هناك (في الهند) أن كثيراً من الحكومات، تتصرف كما لو أنها، تملك كل شيء، وكما لو أنها مالك شريك على الأقل، لكل ممتلكات للرعايا[4].

المستشرق حوّل نقد الاستبداد الشرقي ضد أوروبا، وطوّر فكرة معادية للاستعمار تعتمد على حق الملكية، وقد ظلّ عنيداً في الدفاع عنها في السنوات الأخيرة من حياته، إذ عاد إلى مسألة الملكية كحق طبيعي، واعتبرها على الدوام، حجة قوية ضد الاستعمار. فهو ليس ضد التجارة، مع آسيا، ولكنه يعترض على الإدارة الاستعمارية للنشاطات الاقتصادية، وفي رأيه أنّ النسق الذي

[1]- LO, p.29.

[2]- هكذا، فان الحقوق الأكثر قدسية تختفي أمام مصلحة خسيسة، علينا كإنكليز وفرنسيين ألاّ يتملكنا الوهم، فليس من قضية أكثر أهمية قد رُفعت أمام محكمة الكون. إننا لا زلنا نرتعد، إذ نقرأ الأهوال، التي أُرتكبت بحق الأمريكيين، حين اكتشف هذا الجزء الجديد من العالم. لا شك أننا نعتقد أننا عادلون، وأن حقوقنا تجاه الهنود قد تحققت على أفضل وجه. إن المصلحة والطموح هما محرك كل الفتوحات: بعد ذلك تأتي البيانات العامة. ونرمي بالإثم من يريد أن ينتزع منا أي شيء: وبأي حق؟» **LO, p.178**

[3]- RH, t.I, p.142.

[4]- أنكاتل دوبرون، «بحث حول الملكية الفردية والعقارية في الهند ومصر»

(DP), in Paulin de S. Barthélemr, Voyage aux Indes orientales, Paris, Tourneisen 1808, t, III, p.xxiv; il s'agit de l'édition francaise du viaggio alle Indie orientali, Roma, Fugoni, 1796.

وقد قرأ انكاتل هذا المبحث في 26 آب 1803 في صف التاريخ والأدب القديم في المعهد الوطني.

أرسته الدول الأوروبية لا يرتكز بادئ الأمر، على ظلم شامل ومجرّد، وإنما على العكس تماماً، يرتكز على ظلم مخصوص، بعدم احترام حق الملكية، والقوانين المحلية. وعلى هذه القاعدة. ينظر أنكاتل، إلى مسألة إصلاح عميق لتوازن القوى السياسي والاقتصادي مع الهند، وبهذه الروحية يصوغ المبادئ، التي على أساسها ينبغي أن تتأسس التجارة.

«المبدأ الأول يؤكد أن الأوروبيين لا يملكون حق الإقامة في الهند، دون امتياز رسمي، أو عقد بيع يبرمه المالكون، السكان الأصليون»[1]. وفي الدرجة الثانية، يعتبر مشروع الغزو بذاته، غير معقول، لأن «أوروبا لن تحتفظ أبداً في الهند، بممتلكات كبيرة جدّاً، وذلك ببساطة بقوة السلاح»[2]. وللمؤسسات الأوروبية، في مشروع أنكاتل وظيفة تجارية حصراً، وليس لها حق السيطرة، على البلاد: «لن ينظر الهنود أبداً بطمأنينة، إلى الأوروبيين، وهم يستقرون بالقوة، في وسط مناطق نفوذهم»[3]. ومن الضروري، معرفة لغات الشعوب الهندية، واحترام دينهم، وممارساتهم، وسلطة الأمراء والقوانين: «تجري العمليات التجارية الكبيرة على امتداد مساحة البلد نفسه وحتى خارجها، مع المناطق التي يرتبط بها بعلاقات. هذه العمليات ترتكز على مبادئ صارمة من العدالة، تأخذ بالاعتبار في نقاشاتها قوانين البلد»[4].

إن أي تغيير، في العلاقات الاستعمارية والتجارية، يقتضي الاعتراف بالملكية، كما بالقوانين، أي أن مشروع الإصلاح، الذي يفكر فيه أنكاتل، يرتكز بدقة، على ما كانت نظرية الاستبداد في الشرق، ترفضه. أنكاتل يعود طيلة حياته، إلى حدود هذا المفهوم، وبشكل أكثر عمومية، إلى المعرفة الأوروبية للثقافات الأخرى، من خلال المستوى الأكثر أساسية، مستوى اللغة[5]. وفي الواقع، فهو يذكّر أن الأوروبيين الأوائل الذين أقاموا في الهند، البرتغاليين، لم يتعلموا اللغات المحلية. وكان التواصل، الذي يتم بين التجّار والهنود والعرب أو الفرس، أو بين أوروبيين من بلدان مختلفة، يمر من خلال، مائة وخمسين أو مائتي كلمة برتغالية، «تفتقد تقريباً الصياغة»[6]. وهذا ليس في العلاقات الاقتصادية وحدها، وإنما أيضاً في العلاقات الدبلوماسية والسياسية حيث توجد الصعوبة نفسها، مما يتسبّب بسلسلة من المشاكل. فالمترجمون، الذين كانوا يفتقدون إلى أفكار كافية، في

[1]- IRE, t, I, p.27.
[2]- IRE, t, I, p.27.
[3]- IRE, t,I, p.28.
[4]- IRE, t.I, p.28.
[5]- «إن أسهل ما يمكن قوله: أن ليس ثمة تاريخ، ولا جغرافيا ولا علوم في هذه البلدان البربرية» LO, p193.
[6]- RH, t, I, p.XII.

التاريخ والجغرافيا والسياسة، هم الذين كانوا يتواصلون مع الأمراء الهنود، ويناقشونهم في مسائل حسّاسة. ومن هنا، يطرح السؤال: «هل في الأمرِ غرابة، أن تكون المسائل، التي تتطلب، حيثما كانت، أفكاراً، تعالج بالمجازفة بكلمات، وبالتالي تنتهي إلى نتائج سيئة»[1].

نقد المركزية الأوروبية

أنكاتل يقيس العلاقة بين الغرب والقارات الأخرى قبل أي شيء بالنسبة إلى حقوق الإنسان، ودفاعه لا ينطوي على نقد للاستعمار، وإنما أيضاً على شجب تحديدات ومجازفات، لصورة كوّنت عن قارات أخرى. فهذه الصورة، التي كوّنها الاستعمار عن العالم – «الجغرافيا الأخلاقية»[2] تشكّل أيضاً، موضوعاً مركزيّاً، وهما ثابتاً في أعمال المستشرق.

ومن هذا المنظور، يلاحظ، أنه على الرغم من أن تقدماً كبيراً، في معرفة سطح الأرض، قد حققه الأوروبيون، إلاّ أنهم لم يحققوا التقدم نفسه[3] في معرفة الإنسان[4]، التي سجّل فيها أنكاتل «أعماله الأدبية» وذلك ليفهم أصل اهتماماته حول الإشكاليات الاستعمارية. وهو يرى، أن ثقافة الشعوب الآسيوية، الأفريقية والأميركية قد تمّ تبسيطها، من خلال مفاهيم معمَّمة، تؤول إلى تزوير الحقيقة، إذ تؤكد على أحكام مسبقة. وقد كان جدال التشريع الشرقي، في هذا المعنى، موجّهاً تماماً، ضد مثل تلك الأحكام المسبقة، التي كان يعالجها كادعاء معرفة خطير.

أنكاتل هاجم بعناد الموقف، الذي يقوم، بادئ الأمر على الحطّ من قيمة المجتمعات غير الأوروبية، كموضوع دراسة «شعوب بربرية، لا أعراف لديهم، ولا قوانين، ويمكن أن يمثلوا لنا، موضوعات ربح: ولكن العقل لديهم، لا يُستفاد منه بشيء»(63). هذه هي الفكرة التي ينتقدها بشكل أساسي في أدب رحلة المستشرق والمتأمرك أيضاً، الذي ينشر صورة مزيّفة، ويعطي أحكام قيمة سلبية «الرحالة ألف كتابه في باريس، ولندن وأمستردام، حيث يتاح قول أي شيء ضد

---

[1]- RH, t, I, p. XIV.

[2]- إننا مدفوعون بشكل عام، للاعتقاد أن الحس السليم موجود بين جنوب إسبانيا وشمال الدانمارك من جهة، ومن جهة أخرى بين إنكلترا والحدود الغربية لتركيا، تلك هي جغرافيتنا الأخلاقية» IRE, t, I, p.57.

[3]- بمعزل عن الغاية الأساسية لهذه الرحلة كتب زرادشت وفضلاً عن بودوتشيري كان علي الذهاب إلى سورات، وقد شحذ همتي سببان إذ كنت أستطيع هناك أخذ فكرة صحيحة عن عبقرية وأعراف الهنود، وكان لتلك الفكرة أن تسعفني كثيراً في ترجمة الفيدا، وفيه عمل أدبي كان قد قادني إلى الهند. V I, P.114.

[4]- LO, P.I V.

الشرق[1]. وحتى وإن لم نجد في هذا الأدب آثاراً للاستبداد، بحسب نظرية مونتسكيو، فإن نصوص المهاجرين، كانت بدورها خادعة أيضاً. ففي ما يتعلق بالدين، لاحظ أنكاتل، مثلاً، أنه «بدلاً من الأفكار السامية، التي تشكل بتسلسلها، النسق الحقيقي للاهوت الهنود، فإن [الرحالة] لا يقدمون عن هذا الشعب، سوى الشرك المتمرد»[2]. وفي الهند، يتجلّى عدم تفهّم الأوروبيين في آرائهم المتناقضة، التي لها كقاسم مشترك، حقيقة بقائها منغلقة في المنظور نفسه. «أحدهم اتخذ كعُرف ثابت وعام، والآخر كقانون، ما قد رأياه في تجربتهما المحدودة دون أن يذهبا أبعد من ذلك»[3].

ثمة مسألة دقيقة ومهمة، بالنسبة لأنكاتل، إذ أنه، على امتداد كتبه، يعتبر، مرات عديدة، أن مسألة فهم ثقافة أخرى، تتطلب مزايا نادراً ما نجدها، برأيه، لدى الرحَّالة. وهؤلاء، كما كان قد لاحظ روسو[4]، مرتبطون بقوة، بأعرافهم الخاصة، ما لا يجعلهم قادرين على إعطاء وصف موضوعي، لأعراف الآخرين: إن عيب أولئك، الذين قاموا بوصف البلدان الغريبة، هو أنهم إذ يكتبون، عن موقف يواجهونه، يمثُل أمامهم، على الدوام، وهم غافلون، ما تكون عليه الأعراف التي تعوّدوا عليها. نقاط المقارنة هذه، التي لا يعترفون بها، تملي عليهم عادةً أحكامهم»[5].

هذا ما دفع أنكاتل، أن يحكم بقسوة شديدة، على رجال الكنيسة: «مظاهر الفوضى في البلد هي بالنسبة لهم، أشياء مخيفة، والطقوس الغريبة إن هي إلا طقوس صنمية، وإذا صدّقناهم القول، يكون الشرقيون نوعاً من البشر، يختلف عن الأوروبيين»[6]. وكما مع رحّالة آخرين، فإن صعوبات الإرساليات في فهم الأديان الشرقية، تؤدي بهم قبل وصولهم إلى الشرق، إلى صياغة تعطي أحياناً، الحكم المسبق، الذي بموجبه تختزل الأديان الأخرى، بطقوس بدائية. إنه يلاحظ، بالفعل، أن الإرساليات، يفتقدون إلى زاد لغوي وثقافي، ضروري لدراسة، شعوب الهند، ولهذا، فإن دراستهم للموضوع، لا تشكّل معرفة موثوقة: «إنّ تحفّظهم شديد العمومية، حيال أخلاق الهنود، لا يدخل

---

[1]- من الصعوبة بمكان ألا نفكر بقرابة معينة بين أفكار أنكاتل وأطروحات المستشرق في كتاب الاستشراق 1978 لإدوارد سعيد، الكتاب الذي ذكر فيه بشكل سريع جداً مؤلف التشريع الشرقي. وبهذا الصدد نشارك إس ستيورمان **S. STUURMAN** رأيه:
«ما ينفيه سعيد بجرأة هو المساواة غريبة الأطوار. وهو في الواقع ظلّ يدافع مدى الحياة، عن المساواة وكرامة الشعوب غير الأوروبية، من الهند إلى القارّات الأميركية ومنطقة القطب الشمالي. ورواية أنكاتل تفضح فكر الأنوار، الذي ينظر إلى العالم خارج أوروبا، ككتلة متجانسة، وباستعلاء من خلال المركزية الأوروبية» **cit, p.256.**

[2]- **LO, P. V.**

[3]- السّيِّئ في آسيا هو دائما حاشية الحكومة **LO, P.155;ibid, p.32**

[4]- إذ نفتح كتاب رحلات لا نجد توصيفاً للطباع والأعراف، نندهش تماماً، حالما، هؤلاء الذين وصفوا أشياء كثيرة، لم يقل أيّ منهم، سوى ما كان يعرفه من قبل **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, note 10, Paris, Gallimard, 1985, P.172**

[5]- **CPH, p.103**

[6]- **LO, p.87**

معظمه في العقائد الأساسية: ذلك هو السبب، الذي، حتى الآن، الذي جعل أعمالهم لا تعطينا، معرفة دقيقة عن الهند»[1]. وعلى الرغم من، أن أنكاتل يبدي هنا، موقفاً نقديّاً تجاه نشاط ومناهج الإرساليات، ينبغي الإشارة حقّاً، إلى أنه يبتعد عن المواقف المعادية، للأكليروس المعاصرين له، لأن نقده في جوهره، ليس موجّهاً ضد الدين، بذاته، ولا ضد رجال الكنيسة، وإنما ضد العلاقة بين الاستعمار والتبشير المسيحي:

«إذا كان هجران الغزوات الزمنية باسم العدالة والضرورة فمن الطبيعي التنازل كذلك عن الغزوات الروحية»[2]. وبهذا المعنى، يؤكد المستشرق أيضاً، على نحو أكثر وضوحاً أنّ المبادلات التجارية تُحجب أحياناً، بستار الدين: «الأوروبيون في تجارتهم، مع الهنود الشرقيين، ليس لهم أي هدف سوى إغناء وطنهم بكنوز هذه البلاد: المصلحة المتخفيّة أحياناً وراء قناع المجد والدين، هي دائماً محرّك لمشاريع من هذا النوع»[3].

إن فكرة الإخفاق التاريخي، للعلاقات بين أوروبا وآسيا، تتخلّل كتابات أنكاتل وتتجلّى في جداله، ضد الاستعمار، ولكن، ينبغي في هذا الصدد، ألاّ ننسى نشاطه كمترجم، إذ يكتسب بأهميته ونشاطه، مغزىً رمزيّاً، ولهذا استطاع أن يؤكد: «ليس من المفاجئ أنهم كوّنوا فكرة خاطئة عن هذه الشعوب، إذ يصعب غالباً التفاوض معهم»[4] وبأسلوب لا منهجي (asystématique)، تجد اهتماماته المختلفة، علاقة اغتناء متبادل، استطاع المستشرق بفضله، الدفاع بحدس، عن أن معرفة لغات، وتاريخ الشعوب، ليس غاية في ذاتها. وبهذا الصدد، فإن «التشريع الشرقي» يؤدي إلى احترام موحٍ، لعمل المؤلف: «دراسة لغات وتاريخ آسيا ليس دراسة كلمات، أو مجرد فضول، لأنها تساهم في تعريفنا بمناطق أكبر من أوروبا، وتقدّم لنا جدولاً خاصاً، بتحسين معرفة الإنسان، وخصوصاً في تأمين حقوق الإنسانية، غير القابلة للتقادم»[5].

كانت، معرفة جديدة عن الإنسان وعن الشعوب غير الأوروبية بالنسبة لأنكاتل، مسألة ضرورية، يمكن أن تذهب، إلى ما يتعدّى الأحكام المسبقة، التي تحطّ من شأنهم، والتي كانت لا تزال، تحدّد تصوراتهم. فمسألة فمشكلة صورة هذه الشعوب، تفضي خطأ في طبيعة المعرفة، والنتائج، التي يثبّتها

[1]- IRE, t.I, p262.
[2]- IRE, t.I, p263.
[3]- بتعبير آخر «الدين يستخدم فقط لتزيين مشاريع وإجراءات، يصعب كثيراً على الرؤية الإنسانية البسيطة IRE t,II, p.4 تكشف جورها وأحياناً فظاعتها.
[4]- LO, p.88.
[5]- LO, p.181.

هذا الخطأ. هذا النقد المزدوج يتوجّه إلى معرفة، ليست نزيهة على الدوام، وهي خاطئة وخطيرة في آنٍ معاً، وتكون «هذه الصورة، مرة ذات نزوة، ومرةً ذات مصلحة»[1]. وبطريقة معبرّة، تبدأ مقدمة «التشريع الشرقي»، بالعناصر، التي تحول، دون معرفة عن الإنسان: «ثلاثة أسباب تعطل تقدّم المعارف الإنسانية؛ الجهل الفظ وبعض المؤسسات الدينية، والمعرفة المزهوة». وأضيف «لا ألحّ على المبدأين الأولين، اللذين يعترضان، إن صح القول، على الاكتشافات، الأكثر فائدة: لقد تفحّصهما الفلاسفة وقاوموهما. ولكن حِذْقهم بالذات، منعهم من مهاجمة، العنصر الثالث[2]. لقد ركز اهتمامه على هذا السبب الثالث، الذي أهمله الفلاسفة، الذين لم يستطيعوا مواجهته، لأنهم هم أيضاً ضحاياه، وبهذا المعنى، تكلمنا عن عقله المضاد للفلسفة[3]، وعن انشقاقه عن عصر الأنوار.

ولكن في الحقيقة، فإن هذا الموقف الجدالي، الذي غالباً ما يعبرّ عن نفسه، من خلال الاستخدام المستخف بصفة «فلسفية» يهدف بالحري، لكشف علاقة بين الاستعمار والفلسفة. فالخطاب «الفلسفي» عن القارات الأخرى، هو أحد الموضوعات الأساسية لنقد أنكاتل، انطلاقاً من حالات تستخدم الشعارات، في أدب الرحلات، لدى مونتسكيو ودي بوو (De Pauw)، على صورة مفاهيمهما. وبهذا المعنى، يمكن أن تكون الفلسفة، قد استخدمت هذه النصوص، لتبدع «حكومات مشوّهة» على المستوى السياسي ولتبدع أيضاً «شعوباً مشوَّهة» على المستوى الأنتروبولوجي.

«في المحصلة، يناضل أنكاتل ضد معرفة تبدع هذه «المخلوقات المشوّهة» في ممارسة، يكون فيها المستعمِر والفيلسوف أقرب إليها مما كنا نعتقد[4]. فكل منهما، مخرِّب على طريقته: «إننا نرتعد حيال الفظاعات التي يرويها الغزاة الأوائل؟ لقد كانوا يدمّرون النوع البشري، مدفوعين بالنزوات، التي تتحكم، غاية التحكم، بتعصبهم وجشعهم. حينذاك كان الفلاسفة أنفسهم وبدم بارد، ينزعون على هذا النحو مزية الرجال، عن الأمريكيين. هذا التدمير هو أكثر بشاعة من التدمير الأول».

(13) LO, p.9 A cet egard Anquetil fut “one of the few dissenters from this orthodoxy” F.G. Whelan Oriental Despotism Anquetil Duperron, response to Montesquieu, “History of Political Thought” vol XXII, 1994. P.619

[1]- **LO, p. V.**
[2]- **LO, p. IV.**
[3]- **G.Abbatista, CPH, p. 234n.**
[4]- **CPH, p.50.**

(39) قال الإنكليز: «لندفع ديون إنكلترا من مداخيل هندوستان» IRE, t.I, p.82; «مساحة الهند البريطانية الشاسعة هي فضيحة، عار على أوروبا. إذ أن غناها الناتج من فقر جيرانها هو بمثابة إهانة لها ibid., p.15.

(40) IRE t.I p.23

(52) «الملكية الفردية هي حق طبيعي، مكرّس في دساتير كل الشعوب المتحضّرة وغير المتحضّرة: العنف وحده يمكن أن ينال منه» DDP, p.I

(61) علينا في الرحلات الطويلة أن نكون على معرفة بالكرة الأرضية: 2

(76) LO, p. III)

(79) G.Imbruglia, cit. 142)

وكما في الاستشهادات السابقة، أنكاتل هو الذي يلاحظ 80) CPH, p.50).

حلقات الجدل

هيغل وإفريقيا
في نقد ضحالة الوعي الاستعماري

مونيس بخضرة[*]

بناءً على أهمية إفريقيا الفلسفية والثقافية بشكل عام، يسعى الباحث الجزائري مونيس بخضرة في هذا البحث إلى مقاربة في هذه الدراسة عرض فيها موضوعاً لطالما طرح كثيراً من الأسئلة في الفلسفة، وبالتحديد علاقة هيغل بإفريقيا ودعمه للنزعات الاستعمارية الأوربية وعرض دراسة نقدية لها، ومواقفه الشهيرة من الفكر الإفريقي والتي غالبا لم تخدم صورة إفريقيا الطبيعية ولم تستوف حق منتجها الثقافي العام، هي انتقادات تداولتها بعض الدراسات حول رؤية هيغل لإفريقيا.

المحرر

سبق للفيلسوف المعاصر «كارل بوبر» وأن ربط حمى صدام الحضارات والثقافات بالمشاكل العميقة للحضارة الأوربية، وما انجر عنها من مآسٍ وأزمات مست البشرية في جوهرها، ظهرت في الاستعباد وحركات الرق والحملات الاستعمارية على الشعوب غير الأوربية. وفي هذا الشأن يقول كارل بوبر: يرتبط اهتمامي بصدام الحضارات باهتمامي بمشكلة كبرى، مشكلة خصائص حضاراتنا الأوربية ومنشئها. في رأيي أن ثمة إجابة جزئية عن هذا السؤال تكمن على ما يبدو في حقيقة أن حضارتنا الغربية مشتقة من الحضارة الإغريقية، ولقد نشأت الحضارة الإغريقية –تلك الظاهرة الفذة- في صدام الثقافات، صدام ثقافات شرق المتوسط. كان هذا أول صدام رئيسي بين الحضارات الغربية والشرقية. ولقد كانت له آثار بالغة الوضوح. ولقد أحاله هوميروس إلى فكرة مهينة في الأدب الإغريقي وفي أدب العالم الغربي[1].

---

* - باحث وأستاذ في الفلسفة المعاصرة جامعة تلمسان، الجزائر.

[1]-كتاب كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، مكتبة الأسرة، 1999، ص150.

يتساءل المفكر «كافيين رايلي» في كتابه «الغرب والعالم» عمّا إذا كانت عنصرية المجتمع الغربي الحديث ظاهرة جديدة وفريدة أم أنها كانت موجودة دائما؟ وهل استئصالها أمر ممكن؟ خاصة وأنها مرتكزة على دعائم ثقافية وفلسفية عميقة الجذور كما يقول[1].

فرغم أن العنصرية وغريزة استعباد الآخرين متأصلة في الجنس البشري وهي قديمة بقدمه، إلا أن العنصرية الغربية الحديثة فاقت كل الحدود المتخيلة وتحوّلت إلى مشروع له ضوابط وأهداف محددة، وصارت واجهة المجتمع الغربي الحديث عنيفة وعنصرية أكثر من أي وقت مضى مقارنة بواجهات المجتمعات الأخرى، مع غرقه الشديد في لعبة التمييز العرقي والديني واللوني والثقافة وإنهاك حريات الشعوب، ما أنتج تصنيفات للمجتمعات بعيدة عن المساواة وأصول التقارب والتجاور.

ولتمكين رؤيته العنصرية هذه، وظف الغرب كل الوسائل المادية والمعنوية والثقافية من فلسفات وفنون وآداب وعلوم الإنسان بصفة عامة على غرار الأنثروبولوجيا التي تساعد على فهم العادات والطباع وأمزجة الأفراد للوقوف على مكامن الضعف والنقص.

فقد سبق للأنثروبولوجي الفرنسي «كلود ليفي شتراوس» وأن اعتبر ظاهرة العنصرية والاستعباد قديمة قدم الإنسان ذاته، وأشار إلى وجود شيء من المفارقة عندما تصف الشعوب المتحضرة الحديثة غيرها من الأجناس بأنها (أجناس همجية). فهو يرى أن هذا الموقف العقلي الذي يخرج الهمج أو أي شعب يقرر الإنسان أن يعده همجيا من عداد الجنس البشري، هو بعينه أخص خصائص هؤلاء الهمج أنفسهم.

وعندما كانت الأجناس البشرية المختلفة تلتقي، فإن أعضاءها عادة ما كانوا يتساءلون عما إذا كان الآخرون بشرا، وعلى سبيل المثال لا الحصر، بعد سنوات قليلة من اكتشاف كولومبوس لأميركا بعث الإسبان لجاناً للتحقيق في ما إذا كان للهنود (الشعوب الأصلية) نفوس أم لا، حتى يمكن اعتبارهم من البشر أم لا[2].

ويذكرنا ليفي شتراوس أن ثقافة العنصرية والاستعمار هي اختراع قديم، وفي المقابل تم تسويق ثقافة المساواة والأخوة الإنسانية في العصر الحديث كذبا. فالقارئ للفلسفة اليونانية، سيجد مدى تمجيد بعض فلاسفتها للعنصرية واختزال الشعوب غير اليونانية في مصاف العبيد والرق، لا يحق لهم مقاسمة الإثنيين الحقوق نفسها، وهنا نتذكر تقسيمات أفلاطون وأرسطو وممارستهما للإقصاء

[1]- كافيين رايلي، الغرب والعالم، ج2، ترجمة: عبد الوهاب المسيري، هدى عبد السميع حجازي، عالم المعرفة(ع97) 1986،الكويت، ص81.
[2]- كافيين رايلي، الغرب والعالم(ج2)، مرجع سابق، ص28،.

حتى لبعض مكونات المجتمع الواحد مثل ذوي العاهات الجسمية والعقلية والأيتام، وهذا الذي أسس النزعات القومية المتطرفة في الثقافة اليونانية والرومانية معا.

أما الأنثروبولوجي(ميشيل ليريس) فله وجهة نظر مختلفة، فهو يرى أن أول نقطة تظهر لنا بعد دراسة للمعلومات والظواهر الاجتماعية التي يزودنا بها علم (الأثنوغرافيا) والتاريخ أن التحيز العنصري والاستعمار ليس أمرا عاما، وإنما هو حديث ظهر مع التحولات الكبرى التي عرفتها أوروبا بداية من القرن الخامس عشر.

لقد آمن اليونانيون القدماء أن الآسيويين والأفارقة جبناء وغير مثقفين، ولكن حكمهم هذا لم يكن وليد اللون وإنما وليد الثقافة الممارسة، فهيبوقراط على سبيل المثال أرجع عدم كفاءة الصينيين عسكريا إلى نظامهم الذي لم يكن يمنح الجنود المكافأة المناسبة لشجاعتهم، فكانت ثمرات النصر من نصيب السادة لا الجنود.

و(ليريس) يعيد ويذكرنا أن موجة العنصرية الحديثة التي صحبت نمو الرق كانت أوسع نطاقا ممَّا شهده التاريخ. وممّا له دلالته أن الأوربيين الغربيين كانوا هم الذين نظموا، بشكل منسق، قوى كبيرة من الأجناس الأخرى (الأفارقة والهنود الأمريكيين) في العمل في المزارع والمناجم، وهو العمل الذي ينطوي على أقصى درجات الاستغلال، لقد كان هؤلاء الأوربيون هم الذين نقلوا جماعات سكانية بأسرها إلى عالم آخر وحطموا عائلاتهم ومحوا شخصياتهم وتراثهم وعاملوهم معاملة الحيوانات، وهم الذين طوّروا نظريات ومشاعر المتعلقة التفوق العرقي والعنصري، التي تجاوزت نظيراتها في تاريخ الظاهرة[1].

تميزت العنصرية الغربية بتفردها وشموليتها، فهي لم تكتف بتسميم الثقافة الأوربية بل نشرت أفكارها في أنحاء العالم كله، إلا أن جميع النزعات الاستعمارية في أمريكا، ازدهرت بفعل ممارسة الإبادة في حق السكان الأصليين، وتكريس العمل العبودي في إفريقيا، وحتى الأراضي الإفريقية أصبحت خلفية لمؤسسات العنصرية الأوربية، وتسويق العبيد أو ما يعرف بظاهر الرق الزنجي. وفي القرن التاسع عشر نشرت النزعة الأوربية على رؤى تضع الصينيين واليابانيين في مستوى دون الإنسانية. وقد تحولت العنصرية في المجتمع الغربي الحديث فأصبحت أسلوبا للحياة لدى القارة التي يسكنها الأوربيون ثم في القارات التي فتحوها.

طورت النزعات العنصرية الأوربية موجات الرق، وخاصة ذلك النوع العنصري من الرق الذي

[1]- كافيين رايلي، الغرب والعالم(ج2)، مرجع سابق، ص86.

طورته أوروبا في تعاملها مع إفريقيا، فقد بنت فيها مجتمعات عبودية حقيقية، فقد وصلت العنصرية الأوربية إلى أبعاد قاسية ومتطرفة في استرقاق الإفريقيين بالاعتماد على التطور العسكري والتكنولوجي، ولقد استخدموا هذه التكنولوجيا في غزو المجتمعات الإفريقية من شمالها إلى جنوبها، انطلاقاً من تشجيع الثقافة الأوربية ذاتها لهذا الاسترقاق والغزو بما فيها بعض الفلسفات التي كانت تمجد النزعة القومية الأوربية وتفوقها العرقي على غرار ما ذهبت إليه الفلسفة الهيغلية.

ظلت دراسة الحقائق الإفريقية ولوقت طويل، ينظر إليها من خلال شروط القبائل والنزعات، التي صارت الوجه الأساسي لها، سواء للباحثين أو للإعلام والرأي العام. فما حدث في كينيا وأوغندا ومالاوي والصومال واليوم الكونغو ونيجيريا، هذا كله تفسير مبتذل للحقائق الإفريقية بعيداً عن الصواب، وهو تفسير شجعه الوعي الغربي ودوائره الإعلامية، والذي يريد أن يزيغ الناس عن رؤية أن الاستعمار ما يزال السبب للعديد من معضلات إفريقيا. وقد وقع، لسوء الحظ، عدد من المثقفين الأفارقة ضحايا لهذه الخطة، وإلى حد لم يعد فيه بعضهم قادرا على الشفاء، ولا على معرفة الأصول الاستعمارية ذات قاعدة (فرق تسد) في تفسير الاختلافات الثقافية والصدامات السياسية تفسيرا يستند إلى الأصول الإثنية للمختلفين.

يقول مثلا في هذا الشأن الكاتب «نيغوجي واثينغو»: إن مقاربتي ستكون مختلفة، سأنظر إلى الحقائق الإفريقية، كما هي، متأثرة بالصراع الكبير بين قوتين متضادتين في إفريقيا اليوم: تراث استعماري من ناحية وتراث مقاوم من الناحية الأخرى[1].

التراث الاستعماري في إفريقيا اليوم تحافظ عليه البرجوازية العالمية مستخدمة الشركات متعددة الجنسيات، وبالطبع، الطبقات الحاكمة الملوحة بالعلم الوطني، وتنعكس التبعية الاقتصادية والسياسية لهذه البرجوازية الإفريقية - كولونيالية.

إن الاستعمار لدى هؤلاء المدافعين الوطنيين عن الثقافات المناضلة للشعب الإفريقي، ليس شعاراً، إنه حقيقي وملموس، محتوى وشكلا، وفي وسائله وتأثيراته.

إن حرية رأس المال الغربي والاحتكارات فوق القومية التي تحت مظلته، في الاستمرار بسرقة بلدان وشعوب أميركا اللاتينية، وإفريقيا، وآسيا وبولينيزيا، هي حرية محمية، اليوم، بالأسلحة التقليدية والنووية. فالاستعمار الذي تقوده الولايات المتحدة يتقدم إلى شعوب الأرض المناضلة وكل الداعين إلى السلام والديمقراطية والاشتراكية بإنذار نهائي: قبول السرقة أو الموت.

[1]- نغوجي واثيونغو، تصفية استعمار العقل، ترجمة سعدي يوسف، دار التكوين، 2011، دمشق، ص16.

هيغل وضحالة الوعي الإفريقي:

لم يذكر هيغل إفريقيا بالاسم في فينومينولوجيا الروح، وإنما حلّل بنية الوعي المشابهة لبنية الوعي الإفريقي، خاصة وأنه سماه في كتابه بالحالة الأنثروبولوجية، وهي الحالة نفسها التي تناولها في نصه «فينومينولوجيا الروح» باسم «أنثروبولوجيا الوعي»، والإفريقي هنا هو تجسيد للآخر المطلق.

ولفهم مضمون هذه المقاربة وجب شرح البنية النمطية التي حللها هيغل بخصوص بدائية الفكر وتعانقه مع الطبيعة، خاصة ما ورد في القسم الأول من كتاب «فينومينولوجيا الروح» (1807) إذ، سبق لهيغل وأن اعتبر الفكرة الخالصة هي الجنس المجرد، فإن الطبيعة عنده هي الفصل بلغة المنطق، في حين أن العقل الذي تعيّن بالفصل قد أصبح الآن نوعا (هو الإنسان). فقد تحوّلت الفكرة الخالصة في الطبيعة إلى ضدها، وأصبحت غريبة عن نفسها (أصبحت لا عقل ولا فكر)، لكنها في فينومينولوجيا الروح تعود إلى نفسها غنية من ضدها[1].

الفكرة في الطبيعة هي في لا عقل، ولكنها مع الروح تحرر نفسها من تلك العبودية، وتصبح موجودة بوصفها روحاً حرةً وهذه هي غايتها، إذ تعرض علينا فلسفة الطبيعة الهيغلية الخطوات التدريجية للعملية التطورية التي خلصت الفكرة نفسها عن طريقها من اللامعقولية المطلقة. وهذا التطور من المادة اللاعضوية إلى الكائن الحيواني هو العود التدريجي من ضدها المطلق، وهو المادة المصلّبة إلى نفسها، أي إلى المعقولية واكتمال هذا المسار هو الروح، ومع ذلك فهناك حسب هيغل مراتب في مملكة الروح، مثلما كانت هناك مراتب في مملكة الطبيعة. فإذا كان المطلق يتجلى في الإنسان، فإن ذلك لا يتم إلا بواسطة تطور ديالكتيكي للمعرفة، فهو مسار تطور طويل وشاق. فالروح لا يضع نفسه في الحال على أنه روح مطلق، ولكنه يبدأ من مرحلة دنيا من مراحل نموه كما هو ظاهر في الوعي الأفريقي حسب هيغل بما أنه لم يتطور كثيرا، لم يبلغ تحققه الذاتي الكامل بعد، ومهمة فينومينولوجيا الروح هي أن تتعقب هذا التطور التدريجي وتكشف آليات عمله خطوة خطوة في التاريخ.

والأداة التي يستخدمها هيغل في هذه المهمة، هي الأداة نفسها التي استخدمها في جميع أجزاء نسق فلسفته ألا وهي المنهج الديالكتيكي.

وفي سياق وضع الوعي الإفريقي، يؤكد فانون في قراءته لهيغل أن الإفريقي شخص مصلوب،

[1]- ولتر ستيس. هيغل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع-ط3 2005 بيروت ص 07.

لا ثقافة له ولا حضارة، وهو من غير ماض ولا تاريخ يعرف به، وبهذا العراء يكون وجود الزنجي وكينونته عقدة نقص له لا تفارقه، وتنشأ هذه العقدة لدى كل شعب يمر بتجربة موت أصالة الثقافة المحلية[1]. أما الذين يتحدثون منهم باللغات الأوربية فهو بمثابة نفاق ثقافي، ذلك أن دور اللهجة المحلية في نظر فانون لا يقتصر على تعيين مكان المرء جغرافيا واجتماعيا، بل إنها طريقة للتفكير والتأمل، إذ تمثلت هذه المشكلة بقوة لدى الفرد المغاربي في شمال إفريقيا، فكثير منهم وخاصة الذين نشأوا على اللسان الفرنسي اعتقدوا أنهم فرنسيون ثقافيا، فكيف يمكن للفرد المغاربي أن يكون فرنسيا؟ فهم تمثلوا الثقافة الفرنسية بكل الطرق، إلا أن الأصالة تتجسد في الثورة، لا في قبول المرء أن يحوله الآخرون موضوعا لهم، وعلى هذا الأساس اعتبر فانون تحت تأثير الفلسفة الهيغلية والوجودية المعاصرة، أن الذات اليهودية والمغاربية والأفريقية بصفة عامة في صراع مستمر وهي تحاول أن تفر من كينونتها الأصلية وأن تفرّ من الآخر، فهم مغتربون عن أجسادهم، وحياتهم انقسمت إلى شطرين: شطر يسعى وراء حلم مستحيل مضمونه الأخوة العالمية في عالم يقابله بالرفض والاختزال، وشطر يمثل عقدة النقص التي يحللها فانون في كتابه «البشرة السوّداء والأقنعة البيضاء»، وبسببها بقت شعوبا تتجاذب مشكلات زائفة في الأساس بما أنها تعيش حياة زائفة[2].

يرى فانون أن توصيف هيغل في كتابه (العقل في التاريخ) هو نموذج أصلي متميز للمشروع الكولونيالي في رؤيته للإفريقي بوصفه الآخر المطلق. إذ يجري وصف إفريقيا في الفكر الغربي بأنها مكان للطاقة والأحاسيس المتدفقة، وبانعدام الحركة وبأنها عالقة في الزمن. ويستوجب وصف أفريقيا رحلة من العقل إلى الإحساس، لا من الإحساس إلى العقل. وفي هذا الشأن يقول هيغل: إن الزنجي مثال على الرجل الحيوان بكل همجيته وخروجه عن القانون، وإذا أردنا أن نفهمه أصلا، يجب علينا أن نتجرد من كل توقير وأخلاقيات، ومن كل ما نسميه عواطف. سنجد في شخصيته كل ما هو غريب على رجل في وجوده المباشر، ولا شيء مما هو منسجم مع الإنسانية. ولهذا السبب، يمكننا أن نشعر بأنفسنا على نحو مناسب في طبيعته، لا أكثر من شعورنا في طبيعة كلب.

الأساس الجغرافي للفكر العالمي

ويقول هيغل في كتاب «العقل في التاريخ»: إن العلاقة مع الطبيعة التي تساعد على إنتاج روح شعب ما، إذا ما قارنا بينها وبين شمول الكل الأخلاقي، وبين وحدة تلك الفردية التي هي مبدأها

[1]- نايجل سي. غابسون. فانون، المخيلة بعد- الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2013، ص52.

[2]- نايجل سي. غبسون. فانون، المخيلة بعد- الكولونيالية، مرجع سابق، ص55.

الفعال تبدو عنصرا خارجيا. لكن بمقدار ما ينبغي أن ننظر إليها على أنها الأرض التي تتحرك عليها الروح وتؤدي دورها، فإنها تكون أساسا جوهريا وضروريا، ولقد بدأنا بالقول: إنه في تاريخ العالم تظهر فكرة الروح في تجسدها الفعلي على أنها سلسلة من الصور الخارجية، تتكشف كل منها بوصفها شعباً موجوداً بالفعل[1].

هذا الوجود حسب هيغل يندرج تحت مقولة الزمان والمكان على طريقة وجود الأشياء الطبيعية، والمبدأ الذي يجسده كل شعب من شعوب التاريخ يكون بمثابة خاصة طبيعية له، وحين تتخذ الروح هذه الصورة من صور الطبيعة تدفع أوجهها الجزئية إلى اتخاذ طابع الوجود المنفصل، لأن الاستعباد المتبادل هو نوع الوجود المميز للطبيعة الخالصة، وهذه الفروق الطبيعية يلزم أن نعدها في بادئ الأمر إمكانات خاصة تتولد منها روح الشعب، ومن هذه الإمكانات يحدد هيغل إمكانات الأساس الجغرافي التي تمثلها أمة من الأمم باعتبارها موقعا محليا خارجيا. فمجال اهتمامنا حسب هيغل هو معرفة النمط الطبيعي للموقع المحلي من حيث صلته الوثيقة بنمط الشعب وشخصيته التي هي ثمرة لمثل هذه التربية، هذه الشخصية ليست أكثر ولا أقل من الحالة والصورة التي تظهر بها الأمم في التاريخ وتأخذ مكانها ومركزها فيها[2].

فمن المؤكد حسب هيغل أن جو «أيونيا» المعتدل مثلا قد أسهم بشكل كبير في إضفاء الصفاء والرقة على أشعار هوميروس، ولكن هذا الجو لا يخلق لنا شعراء من طراز هوميروس، كما أنه لا يظل يأتي بمثلهم. ففي العهد التركي لم يظهر شعراء، وعلينا هنا أن نأخذ في اعتبارنا أولا تلك الظروف الطبيعية التي ينبغي أن تستعاد مرة واحدة وإلى الأبد من دراما تاريخ العالم.

ففي المنطقة المتجمدة والمنطقة الحارة مثلا، لا يوجد الموقع المحلي المناسب لظهور شعوب التاريخ العالمي حسب هيغل. ذلك لأن الوعي المستيقظ يظهر محفوفا بالمؤثرات الطبيعية وحدها، وكل تقدم له انعكاس الروح على نفسها في مقابل الطبيعة المباشرة، والطبيعة هي وجهة النظر الأولى التي يستطيع منها الإنسان أن يظفر بحريته داخل ذاته، وينبغي ألا تقف العقبات الطبيعية حائلا في وجه هذا التحرر.

إن الطبيعة في مقابل الروح هي كتلة كمية، ويلزم ألا يكون لها من القوة ما يجعلها قادرة على كل شيء، ففي المناطق المتطرفة لا يستطيع المرء أن يكون حرا في حركته. فالبرد والحر في تلك

[1]-هيغل: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1987، ص157.
[2]- المصدر نفسه، ص157.

المناطق من القوة بحيث لا يسمحان للروح أن تقيم عالما لذاتها، لكن هذا الإلحاح والضغط الشديد في المناطق المتطرفة لا تخف وطأته، ولا يمكن تجنبه، ويضطر الإنسان إلى أن يوجه اهتماما مباشرا مستمرا إلى الطبيعة، إلى أشعة الشمس، أو إلى الجليد المتجمد. وعلى ذلك فإن مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة أو بالأحرى النصف الشمالي منها، لأن الأرض فيه تمثل شكلا قاريًّا ولها صدر واسع كما قال اليونانيون قديما[1].

تمثل فينومينولوجيا الروح عند هيغل وفق هذا الطرح، مذهبا يصف تطوّر الوعي من الحالة الحسية إلى الحالة العقلية. فهي بمثابة قصة للوعي البشري(L'histoire de la conscience humaine)، وارتفاعه نحو المعرفة المطلقة، وهي قصة تصف تجارب الوعي وصفا دقيقا. والنقطة الأساسية هنا هي عرض تجربة الوعي وهو يتكون ويصير روحا، وتحليل الأشكال المتتالية التي يتخذها في أثناء صعوده [2].

إذا، فنحن إزاء جدل صاعد يقودنا إلى المعرفة المطلقة عبر محطات مختلفة من أنماط الوعي التي تظهر في الأشكال التي ينتجها هذا الوعي بما فيها أنظمة الأخلاق والمؤسسات والأدوات، وهذا الجدل يعكس حقيقة التواءات الحياة والكرامة المهددتين باستمرار، والمأساة ناشئة عن الصراع بين الفعاليات والمذاهب والمواقف. ولعل من أهم ما تضطلع به فينومينولوجيا الروح في شرح أنماط الوعي هو خلع نظام عليها يتيح للعقل التأمل فيها واستخلاص ما فيها من دلالات مختلفة. ولا تخلو الفينومينولوجيا من طابع تربوي(pédagogique)، فهي تتناول الوعي في مباشرته، أو في سذاجته وفي حالته الفطرية كما هو الحال في إفريقيا، إنها ذلك السبيل الذي يسمح بالمضي من اللامعرفة إلى المعرفة، فهي المدخل الوحيد الممكن للفلسفة حسب هيغل، حينما ظلت تعرض مستويات تحول الوعي نحو الروح [3].

كثير من المتتبعين للفلسفة الهيغلية من اعتبر أن تحليل الذاتية وتطورها المعرفي، هو الإنجاز الأكثر أهمية الذي عمل هيغل لتحقيقه في فينومينولوجيا الروح وتحليل طرق الانتقال ممَّا هو ساذج إلى ما هو منطقي، فيها وصف هيغل خصوصيات بناء الذاتية الفردية في تطورها التاريخي وهي الذاتية الأوروبية، لأنها في الوقت نفسه وصف لبناء الشعور الأوروبي وتطوره كما فعل هوسرل في أزمة العلوم الأوروبية واعتبر هذا الوصف مرادفا للمعرفة العلمية، على ألا تعني المعرفة العلمية هنا

[1]- جان هيبوليت. دراسات في ماركس وهيغل، ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوم دمشق 1971 ص29.
[2]- فرنسوا شاتلي. هيغل، ترجمة جورج صدقني، مراجعة الأب فؤاد جرجس بربارة، منشورات وزارة الثقافة دمشق 1970 ص80.
[3]- المرجع نفسه ص 95.

معرفة موضوعية مجردة، بل معرفة تطور الروح وتحقق المفهوم والفكرة في الروح.

والحق أن هيغل لم يقتصر فقط على القول بأن الذات منخرطة في الوجود الواقعي فحسب، بل هو قد ذهب أيضا إلى أنها مصبوغة دائما بالصبغة الاجتماعية، فهي تحمل كل تراث الثقافة والتاريخ، وكأنها هي نفسها مجرد ثمرة لنوعها وعملها ولشتى منجزاتها [1].

ما هي إفريقيا؟ إنها قارة مقطوعة عن التاريخ، على الأقل في المنطقة الواقعة إلى الجنوب من الصحراء الكبرى-وهي الصحراء التي تقطع القارة (بصورة طبيعية) إلى جزءَيْن: وإفريقيا مقطوعة عن العالم ومحددة بجغرافيتها وحيواناتها ونباتاتها غير الإنسانية، الغابات الكثيفة التي لا نهاية لها، الزواحف المتسلقة، والنباتات الخانقة السريعة النمو. إن حكايات الرحالة عن الوحوش الضارية والزواحف والأفاعي والبعوض خصوصا عن قرود الغوريلا، ذلك الحيوان الهجين بامتياز، لا تصور العمود الفقري لإفريقيا فحسب بل جوهرها ومعناه أيضا [2].

إن تنكر الغرب بالاعتراف بالإفريقي كانسان مستقل زاد من حصار معناه. فالرجل الأبيض الذي أخضع الشعوب الإفريقية واستعبدها واستعمرها يحول السيطرة إلى فانتازيا جنسية، فهو يرغب في الأسود الذي ينظر إليه على أنه مصدر للرجولة والفحولة المفرطة، وصاحب الدوافع الشهوانية الجامحة في حضارة البيض، فالأسود هو الآخر جنسي منحرف ومفرط في ممارسة الجنس وشهواني. صورة الإفريقي في نظر الغرب، هو عبارة عن جسد يتكون من مجموعة من الأعضاء الخارجية ذو شعر شبيه بالصوف، وأنف أفطس، وشفتين غليظتين، وخصوصا اندفاعات جنسية خارجة عن السيطرة، يعيش في عفوية وشهوانية متدفقة، لا يمكن التحكم بهما وهو خارج نطاق الأخلاقية. والذكر الأسود مرادف للقوة الجنسية، يمكن مقارنته بالفينوس الهونتية (نسبة إلى شعب جنوب إفريقي ذي بشرة داكنة ضاربة إلى الصفرة)، وبامرأة جزائرية منقبة ذات جاذبية غير مرئية حسب تعبير فرانس فانون.

تقع فينومينولوجيا الروح في ثلاث محطات كبرى رئيسية نوضحها على النحو التالي:

المحطة الأولى: وهي المحطة التي تمثل تطورها الذاتي، ويسميها هيغل بالروح الذاتي ومضمون هذه المحطة، هو الكشف عن العقل البشري من وجهة ذاتية محضة، بما هو عقل الذات الفردية، وتفرعاته تشكّل الوعي الفردي المشكل من: الحس والشهوة والفهم والعقل الخيال، الذاكرة...

[1]- Garaudy: La Pensée de Hegel, p 41.

[2]-نايجل سي. غابسون، فانونن، المخيلة بعد- الكولونيالية، مرجع سابق، ص59.

إلخ. مرحلة تظهر فيها الروح الذاتية مضمرة ومطمورة وهو ما يمكن إسقاطه على الحالة الإفريقية[1].

المحطة الثانية: محطة تبدأ فيها الروح في الخروج من ذاتها إلى الآخر، وهو ما يسميه هيغل بالروح الموضوعي، خلالها تصير الفكرة في الخارج وهي بذلك تخلق عالما موضوعيًّا خارجاً، لكن هذا العالم ليس هو المادة الجامدة، وإنما هو العالم الروحي، إنه عالم التنظيمات والمؤسسات الروحية (institutions spirituelles)، كالقانون والأخلاق والدولة. فهي موضوعات خارجية تماما مثلها مثل الحجر والنجم، ولكنها متحدة في هوية واحدة مع الذات، والأنا خارجة عنها لأنها ليست إلا تموضعا للأنا. صحيح أنها ليست تموضعا لذاتي الفردية، لي أنا شخصيا بوصفي فردا جزءًا خاصاً، لأنها لا تتحد مع أهوائي وميولاتي الشخصية، ولكنها تموضع لذاتي الكلية، للعقلي، للعنصر المشترك الذي أشترك فيه مع البشرية كلها، أي تموضع للروح الكلية للإنسان. فقوانين الدولة تجسد الحياة العقلية الكلية للمجتمع، فهذه التنظيمات والمؤسسات بقدر ما هي موضوعية وخارجية من ناحية، ولكنها تبقى روحية بما أنها عبارة عن تجلي العقل والوعي، ولهذا السبب فإنها تقع تحت اسم الفلسفة[2].

المحطة الثالثة: وهي محطة الروح المطلق، محطة يتمثل فيها الروح البشري على نحو ما يتجلى في الفن والدين والفلسفة، وتقسيم يمثل الجمال والدين والفلسفة (فلسفة على الفلسفة/ Philosophie sur la philosophie)، والروح المطلق هو اتحاد الروح الذاتي والروح الموضوعي، هنا يكمل الروح تحققه النهائي، يصير حرا حرية مطلقة، كما يصبح لا متناهياً وعينيًّا تماماً، والمطلق يتخذ الفلسفة آخر مراحله على أنها الحقيقة الواقعية كلها، ذلك أن المطلق الفلسفي يرى العالم على أنه تجلٍّ للفكر، أي تجلٍّ لنفسه. فالعالم ليس إلا ذاته فحسب، موضوعه متحد مع ذاته في هوية واحدة، وبذلك فإن الفلسفة هي الوحدة النهائية للذاتية والموضوعية، ولهذا السبب فالمطلق هو مركب الروح الذاتي والروح الموضوعي، وفي الفلسفة تكتمل عودة الفكرة إلى نفسها، لأن الإنسان صاحب الفلسفة هو أعلى تجلٍّ للعقل أو للفكرة في العالم[3].

الفكرة تعمل على العودة إلى نفسها، هذا العمل هو موضوع دراستنا. فهذا العمل هو سر حركة العالم (le mouvement du monde)، حركته الباطنية وحركته الظاهرية، لأن الفلسفة الحقة ينبغي عليها أن تبرر وجود قيم عليا وقيم دنيا، فيسير الروح من الفكر إلى الطبيعة إلى الفلسفة.

[1]- Jean Hyppolite, Etudes Sur Marx et Hegel, p30.

[2]- Ibid, p31.

[3]- ولتر ستيس. هيغل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 09.

إن مرحلة الوعي الذاتي والتي نربطها نحن في مقاربتنا هذه بالوعي الإفريقي وباقي أنماط الوعي المشابهة، وهي مرحلة ينظر إليها العلم المعاصر على أنها تدرس مواضيع علم النفس، تشمل مراتب ووظائف عقل الفرد وملكاته في صورها الدنيا (الغريزة، الوجدان، الإحساس، الشهوة)، إلى صورها كما تبدو في العقل والفهم والنشاط العملي، ومن هنا فهي تهتم بدراسة عقل الفرد كفرد في جميع مراتبه الظاهرية.

يقسم هيغل الروح الذاتي إلى ثلاث مراحل وفقا للعمل الديالكتيكي على النحو التالي:

1 - علم أنثروبولوجيا النفس

2 - علم الظاهريات

3 - علم النفس(الروح)

وهذه الأقسام، لا يظهر معناها إلا من خلال سيرها الديالكتيكي، ولكن يمكن أن نعتبر أن النفس عند هيغل هي أدنى مرحلة في الروح، فهي مرحلة أولى لم تصل مهما بعد حتى إلى مرحلة الإدراك الحسي، ولكنها لا تزال نصف وعي غامض ومعتم لا يحقق شيئا، ولا تزال في رقبة الطبيعة أسيرة داخل الجسد، وهي المرحلة التي تعلو الحيوانية مباشرة. فكلمة الأنثروبولوجيا عند هيغل تعني دراسة النفس بهذا المعنى، النفس، الوعي، الفهم، العقل[1].

1 - الأساس الطبيعي للوعي الإفريقي[2]*

يقسم هيغل إفريقيا جغرافيا إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول يقع جنوبي الصحراء الكبرى، وهي المناطق الجبلية التي تكاد تكون مجهولة لنا تماما. والقسم الثاني يقع شمالي الصحراء وهو أفريقيا الأوربية وهو عبارة عن أرض ساحلية. أما القسم الثالث فهو منطقة نهر النيل وهي أرض الوادي الوحيدة وهي تتصل بآسيا.

ظلت إفريقيا في نظر هيغل على أصالتها مغلقة أمام جميع أنواع الاتصال مع بقية أنحاء العالم- إنها أرض الذهب المضغط داخل ذاته- أرض الطفولة بتعبير هيغل، مختفية وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلفها الليل الأسود، ولم تنشأ شخصيتها عن طبيعتها الاستوائية فحسب، وإنما من تكوينها

[1]-ولتر ستيس. هيغل، فلسفة الروح، مرجع سابق ص 15.

[2]-* الذات: هي كل ما يقابل الأنا ويطلق على الغير، أي أنها تطلق على الغير فيشعر في مقابلها الأنا على أنه الغير Lalande , Vocabulaire Technique et Critique et de la philosophie ,P.U.F ?Paris 2em 1972 p 173.

الجغرافي الأساسي، وعبارة عن حزام من أراضي المستنقعات مع الخصوبة الهائلة من النباتات وهذا الموطن الأثير لدى الوحوش الضارية والثعابين من جميع الأنواع وهي أرض تخوم يعتبر جوها مسموما للأوربيين، وتشكل هذه التخوم أساسا سلسلة دائرية من الجبال العالية.

ونحن لا نعرف ما إذا كانت قد حدثت حركة في الداخل أم لا، وإذا كانت قد حدثت في نوعها، وكل ما نعرفه عن قبائل البدو هذه هو التضاد بين سلوكهم في حروبهم وغزواتهم ذاتها، التي يتجلى فيها أعظم قدر من اللاإنسانية الوحشية والهمجية البغيضة، وبين سلوكهم عندما يزول غضبهم وأعني في أوقات السلام، التي يظهرون فيها أناسا طيبين يبدون الود نحو الأوربيين، ويصدق ذلك على قبائل (الفولاني) وقبائل(ماندونجو) في السنغال وغامبيا[1].

أما القسم الثاني من إفريقيا فهو الذي يشمل منطقة وادي النيل، ويعني به مصر التي كانت مهيأة لأن تصبح مركزا قويا للحضارة المستقلة حسب هيغل، ولذلك فهي تبدو معزولة ومنفردة في إفريقيا مثلما تبدو إفريقيا نفسها في علاقتها بالأجزاء الأخرى من العالم والجزء الشمالي من إفريقيا، الذي يمكن أن يطلق عليه بصفة خاصة أرض الساحل. وفي هذا الشأن يقول هيغل: إن مصر كثيرا ما كانت ترتد إلى نفسها بواسطة البحر المتوسط، يقع على البحر المتوسط وعلى المحيط الأطلنطي وهو إقليم رائع كانت توجد فيه قرطاجة في ما مضى، وتوجد به الآن مراكش الحديثة والجزائر وطرابلس، ولقد كان من الواجب ربط هذا الجزء من إفريقيا بأوروبا ولا بد بالفعل أن يرتبط بها، ولقد بذل الفرنسيون أخيرا جهودا ناجحة في هذا الاتجاه (يقصد هيغل بهذا التعبير حركة الاستعمار الفرنسي على بعض الدول الإفريقية والذي دعمها وأظهر إعجابه بها)[2].

في مقاربته للتأثير الطبيعي على الوعي، يرى هيغل في البداية أن الروح تضع نفسها على أنها نفس طبيعية، ويمكن استنباط خصائصها من أنها البداية المطلقة للروح، فهي مباشرة، يقول هيغل: «إن المعرفة التي نبحث عنها في هذه المرحلة تتسم بالمباشرة»[3]. فالعلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة هي علاقة مباشرة، وتتمثل المباشرة هنا في أن الوعي لا يستنتج وجود الموضوع، بل إن الموضوع يمثل أمام الوعي. إن علينا أن نستقبل هذه المعرفة كما تعطى لنا[4]، موضوعها إذاً

[1]- هيغل. العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص173.

[2]- من الدهشة أن نجد هيغل هنا يدع محركة الاستعمار الأوربي على شمال إفريقيا، ويظهر اعجابه بها خاصة للفرنسيين، وهو من كبار الفلاسفة الذين دافعوا عن الحرية والكرامة الإنسانية، وما ساقه من مبررات عقلية للاستعمار الفرنسي لا معنى لها، وهنا يظهر النقص المعرفي لهيغل بما يتعلق بإفريقيا وبالمجتمعات المغاربية.

[3]- **Hegel, Phénoménologie de l'esprit, tr. Jean Pierre LeVebvre, Aubier 1991 p174.**

[4]- **Ibid. p9.**

مستقل عن الوعي، ويمكن أن نطلق عليه الاتصال المباشر بموضوع ما ندركه دون أن نحاول فهمه أو وصفه[1]، وبما أنها كانت مباشرة، فإن خاصيتها الوحيدة هي مجرد الوجود فليس في استطاعتنا أن نقول عنها سوى أنها موجودة فحسب، لأن انعدام كل توسط فيها يعني:

1- أنها لا تتوسط نفسها أو هذا يعني أنها لا تحتوي على أيّ تميزات (نفس فارغة).

2- يعني أنها لا يتوسطها شيء خارج كالعالم الموضوعي، فقدانها للذي يواجهها، وبالتالي فهي لا تتميز بأي علاقة مع أي شيء آخر؟ ومن هنا، لا تنطبق عليها مقولات الماهية التي هي دائرة العلاقة والتي تربط الأشياء في ما بينها، وإنما تنطبق عليها مقولات الوجود فحسب. وكما أن أولى مقولات المنطق هي مقولة الوجود، كانت عبارة عن فراغ متجانس للفكر، فإننا نجدها كذلك أنها أول مرحلة من مراحل الروح، وهي إن صح التعبير مجرد فراغ متجانس في دائرة الروح[2].

ونحن مع موضوع النفس في بداية الروح الواعية، فإننا على قمة السلم المعرفي في عالم الطبيعة (بداية تكوّن المعرفة في تاريخها) وكل حركة واعية تستمد تصوراتها من الطبيعة وهذا ما يفسر غرق الوعي الإفريقي في ما هو طبيعي وفي نسج الأساطير وبناء الأحكام انطلاقا من الطبيعة. وقد نسأل هنا أنفسنا إلى أي حد ترتفع النفس الطبيعية عن الطبيعة ذاتها؟ والجواب هنا هو بما أن النفس، بعدما كانت نفساً طبيعيةً، ومجرد فراغ للوجود، تفتقر تماما إلى أيّ خصائص روحية محددة لها، فإننا نستطيع أن نقول أن مقدار التقدم الذي أحرزته النفس الطبيعية في عالم الطبيعة ليس كثيرا، إذ لا تزال مرتبطة بالطبيعة ارتباطا تاما وخاضعة لها في جملتها، وهي لهذا السبب تسمى بالنفس الطبيعية[3].

في هذا الشأن يقول هيغل: «على هذا الطريق سوف يتبيّن أن الوعي الطبيعي، إنما هو تصور للمعرفة أو معرفة غير متحققة، ولكن هذا الوعي إذا كان يرى نفسه مباشرة على أنه المعرفة المتحققة، فهذا الطريق سوف يعدل في نظرته ضياعه، لأنه يفقد على هذا الدرب حقيقته، وفي هذا الطريق كأنه طريق الشك أو بعبارة أصوب كأنه طريق اليأس» (désespoir)[4].

فحالة النفس هذه هي المرحلة التي لا تزال هي نفسها حياة الطبيعة، متماهية مع بيئتها، وهذه

[1]- إمام عبد الفتاح إمام. المنهج الجدلي عند هيغل، دار التنوير للطباعة والنشر ط2 1982 ص33.

[2]- Robert Brandon, Rolf-Peter Horstmann, Walter Jaesche,Terry Pinkard, Robert Pippin Ludwig Siep, La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures contemporaines, p54.

[3]- ولتر ستيس. هيغل، فلسفة الروح، مرجع سابق ص 16.

[4]- هيغل. فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص 06.

البيئة من العالم المحيط، الذي يتألف من الموضوعات الطبيعية. ولكن رغم أننا نعرف ذلك إلا أن تلك النفس لا تعرف التنوع، فهذا التنوع الطبيعي موجود لأجلنا (La diversité naturelle existe pour nous) وليس موجودا من أجل ذاته. أما النفس الأولية خلال هذه المرحلة لا تعني هذه العلاقة(علاقتها بمواضيع الطبيعة)، ومادام لا يوجد شيء خارجها، فإنها بذاتها تؤلف مجموع الوجود الفعلي الكلي كله- فكل ما هو موجود لا بد أن يوجد فيها- ومن ثم فإن الحالات المختلفة التي تشكل فيها بواسطة البيئة (environnement)، تبقى عبارة عن خصائص أو كيفيات خاصة بها دون تأثر، وما دامت حياتها كلها هي مجرد مشاركة في حياة الطبيعة العامة، فإن تلك الخصائص أو الكيفيات لا تكون سوى خصائص طبيعية أو فيزيائية، وتلك الخصائص أو الكيفيات تعتبر جانبا من الجسد الحيواني بمقدار ما تعتبر جانبا من النفس[1].

ينكر هيغل عينية النفس الطبيعية، ويعلن أنها غير محسوسة، لا تعدو أن تكون كتلة من العناصر الخاصة ذات الأوجه العديدة، فضلا عن كونها من ناحية أخرى سلسلة من التجريدات المأخوذة من تلك الأكوام الطبيعية عن طريق الإدراك، فالعالم الحسي عالم تنقصه الوحدة وهو مكون من أجزاء تم إلصاق بعضها البعض، وهذا كله هو المجرد في نظر هيغل، والمجرد هو إدراك أي شيء من جانب واحد، منفصلا عن كل ارتباطاته الأخرى، وعلى ذلك كله[2] يرتب هيغل هذه الخصائص الفيزيائية على النحو التالي:

النفس تشارك في الحياة العامة للكون، وتشعر بتغيرات الجو، وتقلبات الفصول وساعات النهار...إلخ. ولا تتجلى حياة الطبيعة هذه بوضوح، أي لا تظهر لنا نحن العقلاء، إلا في حالة الإعياء الكامل أو اضطراب النشاط العقلي، وقول هيغل (إن نقاط التعاطف هذه تتدرج في حالة الإنسان المتمدن، بل تكاد تختفي تماما تحت الاستجابة لتغيرات الفصول وساعات النهار، سوى تأثيرات طفيفة على المزاج ولا تظهر بوضوح إلا في الحالات المرضية)[3].

لا يبدأ تاريخ العالم الإنساني بالصراع بين الفرد والطبيعة، ما دام الفرد في واقع الأمر نتاجا متأخرا في التاريخ البشري، بل إن الشمول أو الاشتراك بين الإنسان والطبيعة (Entre l'homme et la nature)، يأتي أولا وإن كان يأتي في صورة جاهزة (مباشرة)، وهذا الاشتراك لم يصبح بعد اشتراكاً

[1]- ولتر ستيس. هيغل، فلسفة الروح، مرجع سابق ص 17.
[2]- عبد الفتاح ديدي. فلسفة هيغل، مكتبة الأنجلو المصرية، 1970 ص 111.
[3]- نقلا عن ولتر ستيس.هيغل، فلسفة الروح، مرجع سابق ص 17.

عاقلا[1]. ولا تكون الحرية صفة من صفاته، ومن ثم فإنه سرعان ما ينقسم إلى أضداد متعددة، ويسمي هيغل هذه الوحدة الأصلية في العالم التاريخي باسم الوعي (conscience)، وبذلك يؤكد من جديد أننا دخلنا عالما يتسم كل شيء فيه بطابع الذات.

إن أول شكل يتخذه الوعي في التاريخ، ليس شكلَ وعيٍ بل وعياً كليّاً، ربما كان خير ما يمثله هو وعي جماعة بدائية (groupe primitif)، تندمج فيها كل فردية داخل المجتمع المشترك، فالمشاعر والإحساسات والمفاهيم لا تنتمي في واقع الأمر إلى الفرد، فإن كلا من طرفي التضاد، وهما الوعي أو موضوعاته، له صورة الذاتية كما هي الحال في كل أنواع التضاد الأخرى في عالم الذهن[2].

فهذا اللون من التعاطف نجده أحيانا يتجلى وسط القبائل البدائية (Les tribus primitives) بما فيها بعض المجتمعات في إفريقيا التي لا زالت حبيسة هذه المرحلة، وهيغل في هذه المرحلة يميز جيدا بين النفس وهي موضوع الأنثروبولوجيا وبين الشعور أو الوعي وهو موضوع الفينومينولوجيا، والروح وهي موضوع علم النفس. فالروح في هذه المرحلة تحاول بكد أن تخرج من حالة الطبيعة إلى مرحلة تحاول فيها أن تحدد ذاتها بذاتها[3].

فالنفس الطبيعية هي تجريد أكثر رقة من الإحساس العادي، وهي لا توجد على أي صورة من الصور في الإنسان، فهيغل هنا ينظر إلى الإحساس في حالة مجردة عن العقل وكذلك تمارس الفلسفة هنا هذا الحق نفسه. فإن معظم مراحل الروح التي يبحثها هيغل في الأنثروبولوجيا مجردة، وأولوية لدرجة أننا نصادف بعض الصعوبة في إدراكها داخل أنفسنا، فلقد ظلت فترة طويلة حتى اندرجت تحت عتبة الوعي، ورغم ذلك فهي تظهر في التغيرات الطفيفة للمزاج وفي الحالات المرضية كما أشار هيغل نفسه، حيث يقول: «وليس فقط وعيه لهذا الفراغ، بل حتى النهائية التي هي فحواه، ولكي تحقق مكسب الجوهر الذاتي يجب على الفلسفة أن تحل غلق الجوهر فترتفع به إلى الوعي- بالذات»[4].

إن التحولات الفيزيائية (Les transformations physiques) والكيفيات التي طرأت على النفس الآن، هي كتلك التغيرات التي يمر بها الإنسان (طفولة، شباب، رجولة)[5]. يقول هيغل:

---

[1]- **G.W.F Hegel : Encyclopédie des Sciences Philosophiques (2) Philosophie de la Nature p13.**

[2]- هربرت ماركيوز. العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1979،بيروت، ص 91.

[3]- عبد الرحمان بدوي. شلينج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981، بيروت، ص 126.

[4]- هيغل. فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العوْنليِّ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت 2006، ص 122.

[5]- **Robert Brandon, Rolf-Peter Horstmann, Walter Jaesche,Terry Pinkard, Robert Pippin Ludwig Siep, La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures contemporaines p108.**

«إذا أخذنا النفس على أنها فرد، فإننا نجد تنوعاتها، أي كيفياتها الفيزيائية، قد أصبحت تحولات بداخل الذات الواحدة الدائمة وكمراحل في مجرى تطورها»[1]. وهذه الكيفيات الفيزيائية المتنوعة تحتوي على الاختلاف والتحول بعضها إلى بعضها الآخر، ولكن على الرغم من أن التغير يتضمن يقينا التنوع والاختلاف، وقد حصرها هيغل في النقاط التالية:

1 -الطفولة، الشباب، الرجولة والشيخوخة.

2 - العلاقات الجنسية: التحول الموجود في الفرد الذي يبحث في نفسه ويجدها في شخص آخر.

3 - تغيرات النوم واليقظة: ولقد قدم لنا هيغل استنباطا للمظاهر الأساسية لهذه المرحلة، وفي حين أن النفس الطبيعية كانت من أولى مظاهرها فراغٌ وتجانسٌ كاملين، وكانت خالية من كل تمييز داخلي، فإنه يوجد فيها الآن التميز الضمني بين ذاتها، أي الفراغ المتجانس (vide homogène) الذي بدأ منه وبين تأثيرات بيئتها التي ظهرت فيها، على أنها كيفيات وتحولات فيزيائية من ناحية أخرى.

وإذا كان هيغل قد أطلق على الأولى (اسم الوجود المباشر)، فيمكن أن نسمي الثانية، اسم مضمون هذا الوجود، وعندما تميز الفردية الآن في داخلها بين مضمونها وبين وجودها المباشر المحض، يكون لدينا حالة يقظة. أما النوم من ناحية أخرى، فهو يمثل انزلاقها إلى حالة وجودها المباشر، فالنوم هو إن صح التعبير، فقدان المضمون(Perte de contenu)[2]، والعودة إلى حالة الشمول والتجانس(Le cas de l'inclusion et la cohésion)، التي تعود فيها النفس إلى مرحلتها الأولى، أي مرحلة الوجود المحض ويمكن أن ينظر إليها على أنها الشعور الخالي من كل مضمون، أي الشعور بالعدم أو اللاشعور[3].

إن التميز الداخلي الضمني بين الوجود المباشر للنفس، وبين مضمونها يؤدي إلى ظهور الإحساس أو الحساسية، لأن النفس ميزت الآن بين مضمونها أو تأثيراتها وبين ذاتها، وعلى ذلك، فبدلا من أن تكون هذه الخصائص كيفيات لها تصبح الآن إحساساتها. فلما كانت هذه الخصائص والكيفيات شيئا متميزا عن ذاتها، فإنها بالتالي شيءٌ موجودٌ، شيءٌ يبدو أن له وجودا ضمنيّاً قائما

[1]- نقلا عن ولتر ستيس. مرجع سابق، ص 19.
[2]- المضمون **Contenu**: يقوم تحليل المضمون على الكشف من معدل ظهور بعض الموضوعات في بعض الكلمات، أو بعض الأفكار داخل نص معين.
جان فرانسوا دورتيه. معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1، 2009، بيروت، ص 994.
[3]- ولتر ستيس. فلسفة الروح، مرجع سابق، ص20.

بذاته مستقلاً عن النفس ذاتها، ومن ثم فهي ليست جزءا من النفس، على نحو ما كانت الكيفيات، ولكنها تأثيرات موجودة بداخلها على أنها شيء آخر غير ذاتها، أي أنها إحساسات، وحيازة هذه الإحساسات هو ما يسمى بالحساسية (sensibilité) [1].

يقول هيغل: «وليس فقط وعيه لهذا الفراغ، بل من النهائية التي هي فحواه، ولكي تحقق مكسب الجوهر الذاتي يجب على الفلسفة أن تحل غلق الجوهر، فترتفع به إلى الوعي-بالذات، حتى تقيم الشعور بالماهية وألا تتعهد بالفهم بقدر تعهدها بالتشييد، [عن طريق الرغبات والميولات]، إنما الجميل والمقدس والأزلي والدين والحب طُعمٌ واجبٌ حتى تتأجج الرغبة في الروح الذاتي فليس المفهوم المحكم بل بالفتنة التي تثري الجوهر، التي تناظر انغراس البشر في الحسي والمشترك والفردي، وتصويب أبصارهم قبل النجوم، بدلا من التنعم مثلهم مثل ديدان الأرض بالغبار والماء»[2].

ولكن رغم ما لهذه الإحساسات من استقلال، إلا أنها لا تزال موجودة داخل النفس ذاتها، ولا تزال النفس بالنسبة لنفسها تمثل الوجود، فلا شيء خارجها، فليس هناك موضوع خارجي يقع في مقابل الذات، والإحساس ليس شيئا آخر غير النفس ذاتها. إنها مرحلة فحسب من مراحل تميز نفسها بما هي كذلك عن النفس، وتمثل الإحساسات التي لا تنسبها إلى أي مصدر خارجي، لكنها تكمن داخل أنفسنا كالجوع والتعب والألم الداخلي ما يقصده هيغل بهذه الفكرة[3]. فأنا أميز بين نفسي وبين هذه الإحساسات، فأنا لست الجوع، رغم أنه موجود بداخلي، فهو ليس بإحساس بموضوع كما هي الحال في الإحساس الخاص بالرؤية حين أرى شجرة أو منزلا[4][5].ولكنه إحساس ذاتي خالص، فليس ثمة شيء خارجي أمام نفسي.

2 - حسية الذات الإفريقية

إن السمة البارزة للحياة الزنجية هي أن الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقيق الفعلي لأي وجود موضوعي جوهري مثل: الله أو القانون اللذين ترتبط بهما مصلحة الإنسان وفيها يحقق وجوده الخاص، والإفريقي في وجوده العيني الموحد، الذي يتسم بالتجانس والتخلف، لم يبلغ بعد تلك المرحلة التي يميز فيها بين ذاته بوصفه فردا وبين كلية وجوده الجوهري، بحيث إنه يفتقر تماما

---

[1]- المرجع نفسه، ص 20.

[2]-هيغل. فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العوْنليِّ، مصدر سابق، ص122.

[3]- Robert Brandon, Rolf-Peter Horstmann, Walter Jaesche,Terry Pinkard, Robert Pippin Ludwig Siep, La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures Ccontemporainse p157.

[4]- أي المفارق لكل تعيين محدد. كأن يكون ليلا أو نهارا بالنسبة للآن أو شجرة ومنزلا بالنسبة للهنا (بتصرف).

[5]- G.W.F Hegel , Encyclopédie des Sciences Philosophieques (2) Philosophie de la Nature p19.

إلى معرفة أن هناك وجودا مطلقا آخر أعلى من ذاته الفردية. فالرجل الزنجي كما لاحظنا من قبل، يمثل الإنسان الطبيعي في حالته الهمجية غير المروضة تماما ولا بد لنا يقول هيغل، إن أردنا أن نفهمه فهما حقيقيا سليما، أن نضع جانبا كل فكرة عن التبجيل والأخلاق، وكل ما نسميه شعورا أو وجدانا، فلا شيء مما يتفق مع الإنسانية يمكن أن نجده في هذا النمط من الشخصية، والروايات الغزيرة والمفصلة التي يرويها المبشرون تؤكد ذلك تماما.

وحسب هيغل كان للعقيدة الإسلامية دورا مهما في إدخال الزنوج في نطاق الحضارة، ولقد فهم المسلمون أفضل من الأوروبيين كيفية النفوذ إلى داخل هذه الجغرافيا، ويمكن أن نقدر على نحو أفضل درجة الحضارة التي يمثلها الزنوج إذا ما تأملنا المرحلة التي يمثلها الدين عندهم [1].

إن ما يشكل أساس التصورات هو الوعي من جانب الإنسان بقوة عالية-حتى على الرغم من أن الإنسان قد يتصور هذه القوة على أنها قوة طبيعية فحسب-يشعر أمامها بأنه موجود ضعيف متواضع، فالدين يبدأ من الوعي بأن هناك شيئا أعلى من الإنسان.

ينعت هيرودوت الزنوج بالسحرة، على أن الإنسان في حالة السحر لا يكون لديه فكرة الله ولا فكرة الأيمان الأخلاقي، ذلك أن السحر ينظر إلى الإنسان على أنه القوة العليا، وعلى أنه يشغل هو وحده مركز الأمر المسيطر على قوى الطبيعة، ومن ثم فلسنا أمام شيء من العبادة الروحية لله أو ملكوت الحق. فالإله يرعد لكننا لا نتعرف عليه بأنه الله، وعلى هذا الأساس إذن الله لا بد أن يكون أمام الروح البشري أكثر منه صانعاً للرعد.

لكن الأمر يختلف عن ذلك عند الزنوج[2]. فعلى الرغم من أنهم على وعي تماما باعتمادهم على الطبيعة لأنهم يحتاجون إلى الآثار المفيدة للعواصف والمطر وتوقف فترة الأمطار، فإن ذلك لا يؤدي بهم إلى الوعي بقوة أعلى، إنهم هم الذين يسيطرون على عناصر الطبيعة، وهذا ما يطلقون عليه اسم السحر. وللملوك في إفريقيا طبقة كهنة يتحكمون من خلالهم في التغيرات التي تحدث في عناصر الطبيعة، وكل موقع له سحرته الذين يقومون بتأدية طقوس خاصة، وبجميع أنواع

[1]- هيغل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص157.

[2]- المفروض في الديانة المتطورة أنها تفصل بين العقل الكلي الذي هو الله، وبين العقل الجزئي الذي هو الإنسان، بحيث يصبح هدف الدين كله عبور هوة الانفصال هذا، والتوفيق بين الله والإنسان، وحيثما لا يكون هناك الانفصال لا يكون هناك دين. والصورة الأولى المباشرة للدين عند هيغل هي السحر، وهي التي نجدها عند الزنوج، ولا يوجد في هذه الديانة فصل بين الكلي والجزئي. فالكلي وهو الله ليس موجودا، وإنما يصبح كل شيء جزئيا، فليس ثمة سوى هذه الشجرة وهذا النهر وهذا الإنسان، ومن هنا لا يستطيع أن يميز الإنسان نفسه عن الطبيعة، لكن سمو الروح لا بد أن يظهر إلى الوعي بعض الشيء، فيشعر الإنسان بأنه يعلو على الأحجار والصخور والشجر، ومن ثم فهو يسيطر عليها بحيث تمتد إرادته فيكون في استطاعته أن يأمر العواصف والمياه والسحب فتنصاع لأمره وذلك هو السحر. هيغل العقل في التاريخ. مصدر سابق. ص175.

الحركات الجسمية والإيماءات وألوان الرقص والصخب، ووسط هذا الخليط المضطرب يبدأون في ممارسة تعاويذهم وسحرهم.

أما العنصر الثاني في ديانتهم، فيبرز في إعطاء شكل خارجي لهذه القوة التي تعلو على الطبيعة مسقطين قوتهم الخفية على عالم الظواهر بواسطة مجموعة من التصورات، ولذلك ما يتصورونه قوة ليس شيئا موضوعيا حقيقيا له وجود جوهري قائم بذاته ومختلف عنه، وإنما هو أول شيء يصادفونه، وهذا الذي يصادفونه يأخذونه بغير تمحيص ويرفعونه إلى مرتبة: الجني أو الروح الحارس، وقد يكون حيوانا أو شجرة أو حجرا أو صورة خشبية وهي تلك تميمتهم (fetish) وهي كلمة كان البرتغاليون أول من تداولها، وهي مشتقة من كلمة (feitizo) البرتغالية التي تعني: السحر، والتميمة تمثل لوناً من الاستقلال الموضوعي في مقابل الخيال العشوائي عند الفرد. لكن لما كانت الموضوعية لا تعدو أن تكون خيال الفرج وقد أسقطه في المكان، فإن الفردية البشرية تظل مسيطرة على الصورة التي اتخذتها[1]. وباختصار ليست هناك علاقة تبعية في الدين، غير أن هناك مظهرا واحدا يشير إلى شيء في ما وراء الواقع وهو عبادة الموتى، التي ينظرون فيها إلى أسلافهم وأجدادهم الموتى على أنهم قوة مؤثرة على الأحياء، وفكرتهم أن هؤلاء الموتى يمارسون الانتقام والأذى على الإنسان، ومع ذلك فهم لا يعتبرون قوة الموتى أعلى من قوة الأحياء، لأن الزنوج يتحكمون في الموتى ويضعون لهم سحرا ورقيا. وعلى هذا النحو تظل هذه القوة على الدوام، وبطريقة جوهرية، خاضعة لسيطرة الذات الحية. ولم ينظر الزنوج إلى الموت على أنه قانون طبيعي كلي، بل اعتقدوا أنه يأتي من سحرة الأشرار. وتتضمن عقيدتهم هذه بالتأكيد الاعتقاد بأن الإنسان يعلو على الطبيعة إلى حد أن الإنسان ينظر إلى هذه الأشياء الطبيعية على أنها أداة ووسيلة ولا يعطيها شرف معاملتها على أنها تتحد بذاتها بل يتحكم فيها هو.

لكن القول بأن الإنسان ينظر إليه على أنه الأعلى، يترتب عليه أنه لا يعطي لنفسه احتراما، ذلك أنه لا يصل إلى وجهة نظر تلهمه احتراما حقيقيا إلا عن طريق الوعي بوجود أعلى، إذ لو كان الاختيار العشوائي هو المطلق، أي لو كان هو الموضوعية الجوهرية الوحيدة التي تتحقق لما استطاعت الروح أن تكون على وعي بأيِّ كلية، ومن هنا أطلق الزنوج لأنفسهم العنان في الاحتقار الكامل للبشرية[2]، الذي هو السمة الأساسية لجنسهم من حيث صلته بالعدالة والأخلاق. كذلك لا يوجد لديهم أي فكرة عن خلود الروح رغم اعتقادهم بأشباح الموتى.

[1]- هيغل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص176.
[2]- المصدر نفسه، ص177.

لقد رأينا أن الإحساسات موجودة في النفس حسب هيغل، والإحساسات من ناحية هي متميزة عن النفس ذاتها، وهي من ناحية أخرى موجودة بداخلها وبالتالي فهي جزء منها، وبما أنها متميزة عن النفس، فإن النفس قد أدركت فعلا أن هذه الإحساسات موجودة. فوفق هذه الوجهة من النظر، نجد أن هذه الإحساسات هي التي تؤثر في النفس، أي أنها إيجابية نشطة (Active) في حين أن النفس سلبية[1]* متقلبة. ولكن هذه الإحساسات من ناحية أخرى، موجودة بداخل النفس وهي جزء منها، فإنه ينتج من ذلك أن ما هو إيجابي، وما يؤثر في النفس ليس سوى النفس ذاتها، ومن هنا كانت النفس إيجابية، وإحساساتها هي فعلها الخاص. إن النفس تحس وتشعر، وما كانت كذلك فهي النفس الحاسة، وهي الحالة التي لا تزال تسود الذات الإفريقية، بما أن الإحساسات بقيت موردا لحركة الوعي للأنا الإفريقية.

يقول هيغل «فكل يقين حسي متحقق بالفعل، لا ينحصر في كونه هاته المباشرة الخالصة، بل هو أيضا مثل من أمثلتها، ومنه تخرج إلى الضوء فروق لا حصر لها، تشترك جميعها في احتوائها على هذا الفرق المبدئي، وأعني به أن الوجود المحض ينشق في كل خبرة حسية إلى شقين، هما سميناهما بالهاذين: هذا الأنا وهذا الموضوع»[2][3].

الذات الحسية هنا، تريد الشيء المحسوس، لا من حيث هو شأن مباشر، كما ادعى سلفه وإنما من حيث هو شأن كلي. فموضوعه إذاً هو الشيء (الحامل لخاصيات متعددة)، وهي خاصيات غير مباشرة لأنها تتحدد على ضوء علاقتها بغيرها، ولكنها تنتمي في الوقت نفسه إلى شيء واحد، إنّ الإدراك يشتمل في ماهيته على الشيئية [4].

فالإحساس السابق ذكره (في النفس الطبيعية)، وبين الحس أو الشعور الذي نحلل الآن، هو أن الإحساس يؤكد سلبية النفس في تأثيراتها، في حين أن الشعور يؤكد إيجابياتها، فالنفس في ذاتها تشعر أو هي حاسة.

رغم أن النفس الحاسة (الشاعرة) بما هي كذلك إيجابية، فإن نشاطها وإيجابياتها لا تتحقق في أول مرحلة مباشرة لها، يعني أصبحت ذاتا، فهو يتضمن الإحساس بالذات أو الأنا أو الشعور بأن

[1]- سلبية **Négativité**: عند هيغل سمة النقيضة الأطروحة المضادة (لحظة ديالكتيكية من لحظات الفكر). أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثاني، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ط2، 2001، ص1119.

[2]- من البين أن كلا الطرفين الموضوع والمعرفة قائم بالآخر، فأما عند الوعي الطبيعي في مبدأ خبرته، فالموضوع هو وحده الشيء الجوهري، بينما المعرفة أمر عارض وثانوي (بتصرف).

[3]- هيغل. فينومينولوجيا الفكر، مصدر سابق ص 84.

[4]- شيخ محمد. فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص 164.

الذي يعمل هو أنا، ويتضمن ذلك بدوره التفرقة بين الأنا الذي يعمل وبين الشيء أو الموضوع، الذي أجعله ميدانا أمارس فيه فعلي.[1] وأهم الأمثلة التي ساقها هيغل حول هذا الموضوع، هي حالات النفس عند الطفل الذي لا يزال في رحم أمه، وحالة النفس في التنويم المغناطيسي (hypnose)، فمشاعر الطفل وهو في رحم أمه، ليست في الحقيقة مشاعره الخاصة، لكنها مشاعر أمه، إنها نفس الأم التي تحكم وتسيطر على نفس الجنين. يقول هيغل: «ومع ذلك فإنه ليس عسيرا أن يدرك المرء أن زماننا هو زمان ميلاد ومرور إلى طور جديد، فالروح قد قطع مع ما دام إلى الآن من عالم كيانه وتصوره، ويضع في المفهوم أنً يغط كل ذلك في المكان وفي العمل على تكرير إخراج تشكله. والأكيد أن الروح لا يُحصَّل قط في سكون، بل في حركة رابية أبدا... وهو كحال الطفل قد ولد، كذلك الروح المتكون يشتد عوده ببطء وبصمت قِبَل الشكل الجديد... لكن هذا الجديد لا حقيق تامًّا له، إلا بالقدر اليسير الذي للطفل المولود للتو وهذا أمر مهم لا يجب غض النظر فيه»[2].

أما الشعور بالنفس أو الإحساس بالذات فإنّه موجود ضمنا في الحالات السابقة، والنفس الآن تميز بصراحة بين إحساساتها ومشاعرها وبين ذاتها، فالآن أصبحت النفس تعرف بأن إحساساتها ومشاعرها جوانب جزئية من ذاتها، ويرى هيغل أن الإخفاق في إخضاع الجوانب الجزئية (الإحساسات والمشاعر) للنفس على نحو مناسب، والميل إلى ترك جانب جزئي واحد يخضع جميع الجوانب الأخرى لإمرته، وبالتالي يسيطر على الحياة بأسرها، هو الجنون[3].

أما العادة (habitude)، فهي تميز النفس الآن ما بداخلها بين وجودها المباشر الذي هو الشمول المتجانس غير المتميز من ناحية، وبين مضمونها الذي يتكون من الإحساسات والمشاعر وهي كثرة متنوعة من الجزئيات من ناحية أخرى. هذان هما النصفان اللذان تنشطر إليهما النفس. والنصف الأول هو بذاته صورة فارغة تماما للكلية والشمول[4]، والثاني هو بذاته، خليط أعمى، ومن هنا فكلاهما جوهري سواء بسواء، ولا يمكن لهما أن يوجدا في حالة انفصال ومن ثم فإن الكلية الفارغة لكي توجد لا بد لها من أن توجد نفسها في الجزئيات، وأن توجد فيها بواسطتها، وهي حين تفعل ذلك فإنها تضع بطابعها الكلي الإحساسات والانطباعات الجزئية وغيرها، وهذه الكلية التي تظهر الآن في الجزئيات هي في ما يقول هيغل كلية منعكسة فحسب، أي أنها مجرد كلية عددية توجد في الشيء مكررة في سلسلة نفسها، على هذا النحو فإنها تؤلف ما يسمى بالعادة. في هذا

[1]- Jean Hyppolite , Etudes Sur Marx et Hegel, éditions Marcel Riviére et cie, Paris , 1955, p34.

[2]- هيغل. فنومينولوجيا الروح، مصدر سابق ص 124-125.

[3]- ولتر ستيس. فلسفة الروح، مرجع سابق ص 23.

[4]- G.W.F Hegel , Encyclopédie des Sciences Philosophiques (2) Philosophie de la Nature, Bernard Bourgeois Librairie Philosophique, j, Vrin, Paris, 2004, p50.

الشأن يقول هيغل: «فمبتدأ الروح الجديد، إنما هو نتاج تبدل متصل لصور من الثقافة متنوعة... وهذا المبتدأ إنما هو الكل الذي يؤوب إلى نفسه من بعد التعاقب كما من سروحه. إنه المفهوم البسيط والمتصيرّ الذي لعين الكل، لكن حقيق هذا الكل البسيط، قوامه أن هذه التشكلات التي استحالت لحظات، إنما تتنامى من جديد وتتشكل، لكن في أسطقسها الجديد وفي المعنى الذي قد استحال»[1].

الذات الفردية تبرز عند هيغل، حينما يكون الفرد مضطرا إلى أن يتحكم في جسمه العضوي ومتطلباته، استجابة تعرضها قواعد ونماذج مقبولة من المجتمع، وفي هذه الشروط يكون الفرد مسوقا إلى التمييز بين ذاته وبين جسمه العضوي، وتلك القواعد والنماذج الكلية، لا تمليها الطبيعة بل الثقافة (culture)[2].

لقد كان ضعف الأميركيين الأصليين البدني سببا رئيسا في جلب الزنوج الأفارقة إلى أميركا واستخدامهم في الأعمال التي ينبغي أن تتم في العالم الجديد، ذلك لأن الزنوج كانوا أكثر تقبلا للمدنيّة الأوربية من الهنود حسب هيغل.

استعبد الأوربيون الزنوج وباعوهم في أميركا والعبودية منتشرة بصفة مطلقة في إفريقيا، ذلك لأن المبدأ الجوهري للرق أو العبودية هو ألّا يكون الإنسان قد وصل إلى مرحلة عدم الوعي بحريته وينحدر بالتالي إلى مرتبة الشيء المحض، أي يصبح موضوعا بغير قيمة. والمشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا الدقة، فالآباء يبيعون أبناءهم كلما سنحت الفرصة لهم، ولقد اختفت بسبب انتشار العبودية عندهم جميع روابط الاحترام الأخلاقي. وكثيرا ما يكون الهدف من ممارسة نظام تعدد الزوجات عند الزنوج الحصول على عدد كبير من الأطفال ليباعوا كرقيق. وهكذا فإن السمة التي يتميز بها احتقار الإنسانية عند الزنوج ليست هي إزاء الموت كما عبر عنها هيغل في جدلية السيد والعبد، بقدر ما هي الافتقار إلى احترام الحياة نفسها، وينبغي أن نعزو الشجاعة العظيمة عندهم إلى سمة افتقارهم لاحترام الحياة هذه التي تدعمها قوة بدنية كبيرة.

يرى هيغل أن النظم السياسية عند الأفارقة ليست متطورة، فهم ينقادون بالرغبة الحسية العشوائية، مضافا إليها كافة الإرادة ما دامت القوانين الروحية الكلية (مثل قوانين أخلاق الأسرة) لا يمكن أن يعترف بها هنا، إذ لا توجد الكلية عندهم إلا كاختيار ذاتي عشوائي، ولذلك فإن الروابط السياسية عندهم لا يمكن أن يكون لها طابع القوانين الحرة التي توحد الجماعة، ولا شيء يقيد الإرادة

[1]- هيغل. فنومينولوجيا الروح، مصدر سابق ص125.

[2]- هربرت ماركيوز. أساس الفلسفة التاريخية-نظرية الوجود عند هيغل-ترجمة إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط3 2007 بيروت ص 12.

العشوائية ولا شيء يمكن أن يربط الدولة لحظة واحدة سوى القوة الخارجية: فالحاكم يتربع على رأس الدولة، لأن الهمجية الحسية لا يمكن أن تكبح جماحها سوى القوة المستبدة. ويتمتع الملوك إلى جانب ذلك بامتيازات خاصة أخرى: فالملك عند الأشانتيين (وسط غانا) يرث كل الثروة التي يخلفها رعاياه بعد موتهم، وفي بعض المناطق يأخذ نساءهم وأطفالهم. وإذا غضب الزنوج من ملكهم أسقطوه وقتلوه بالتمرد الشامل[1].

إنها تلك النظرة الأوربية مسكونة في آن واحد بكراهية الجسد الأسود والخوف منه والقلق إزاءه والرغبة الجنسية فيه. وهكذا فإن هذه النظرة العرقية تعاني وعيا منفصما مزدوجا، وعي التفوق ووعي عدم الكفاءة، وعدم الاكتمال. إنه عدم اكتمال يتجسد في الرغبة البصرية للآخر، الآخر الزنجي[2].

إنه يجعل من الأسود موضوعا ويختم على مصيره بأنه أسود. إن الآخر الأبيض يختزل الأسود إلى موضوع مسبب للفوبيا (الرهاب) يعبر عن الرغبات المكبوتة لدى المجتمع الأوربي وهو الضعف الجنسي حسب فانون.

يقول فانون: في أعمق أعماق العقل الباطن الأوربي، تم صنع صورة لرجل أسود أجوف بصورة جامحة، تكمن فيها أكثر الدوافع انحطاطا أخلاقيا وأكثر الرغبات مدعاة للعار. وكما أن كل إنسان يصعد نحو البياض والضوء، فإن الأوربي حاول إنكار ذاته غير المتحضرة التي سعت لأن تدافع عن نفسها. وعندما وقع اتصال الحضارة الأوربية بالعالم الأسود، بتلك الأقوام الهمجية، اتفق الجميع على أن: أولئك السود هم مبدأ الشر في العالم. فالأسود هو رمز الشر، رمز السادية، رمز الشيطان، رمز القذارة الأخلاقية، ورمز الخطيئة. وهذه الرموز بعد إسقاطها على الأسود مرة تلو المرة، تخلق الأساس لعقدة النقص، إذ يصبح الآخر الأبيض عماد انشغالاته.

تتميز الشخصية الزنجية في نظر هيغل بالافتقار إلى ضبط النفس وتلك حالة تعجز عن أي تطور، ولهذا كان الزنوج باستمرار على نحو ما نراهم اليوم. والرابطة الجوهرية الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزنوج والأوربيين هي رابطة الرق والعبودية، ولا يرى الزنوج في هذه الرابطة شيئا مشينا لا يليق بهم، بل إن الزنوج عاملوا الإنجليز أنفسهم على أنهم أعداء لأنهم بذلوا جهدا كبيرا في إلغاء الرق [3].

والنظرية التي نستنتجها من حالة الرق هي: إن حالة الطبيعة ذاتها هي حالة من الظلم، فهي انتهاك للحق والعدل. وكل درجة متوسطة بين هذه الحالة وبين التحقيق الفعلي للدولة العقلانية

[1]- هيغل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص179.
[2]- نايجل سي. غابسون، فانون، المخيلة بعد - الكولونيالية، مرجع سابق، ص60.
[3]- هيغل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص181.

كما كان يتوقع المرء بجوانب وعناصر من الظلم، ولهذا نجد الرق حتى في الدولة اليونانية والرومانية. لكن الرق حين يوجد في دولة ما على هذا النحو يشكل مرحلة متقدمة بالقياس إلى الوجود المادي المحض المنعزل، أي مرحلة تعليم ونوع من المشاركة في أخلاق عليا وثقافة ترتبط به: إن الرق في ذاته ولذاته، ظلم، لأن ماهية الإنسان هي الحرية. ولكن لا بد لتحقيق هذه الحرية من أن ينضج الإنسان، ولذلك فإن الإلغاء التدريجي للرق أحكم من إزالته فجأة. والواقع أن ما نفهمه من اسم إفريقيا هو الروح غير المتطور الذي لا تاريخ له ولا تطور أو نمو حسب هيغل، والذي لا يزال منغلقا تماما وفي حالة الطبيعة المحض، والذي كان ينبغي أن يعرض هنا بوصفه واقعا على عتبة تاريخ العالم فحسب، وعليه فلا بد لشعوب شمال إفريقيا أن لا ينسوا أنهم في امتداد مستمر لإفريقيا ثقافة وجغرافيا[1].

فانون ناقدا لهيغل: الرجل الأبيض هو من أوجد الرجل الأسود!

ينتقد فانون في كتابه «جلد أسود وقناع أبيض» نظرة هيغل المقصر في حق الكينونة الإفريقية، وعلى أنها كانت عرجاء ولا ينطبق عليها سير ديالكتيكي وهو النص الأكثر ثباتا لنقد ديالكتيك هيغل بشأن جدلية السيد والعبد وادعائه أن: الإنسان لا يكون إنسانا إلا بقدر ما يحاول أن يفرض وجوده على إنسان آخر من أجل الحصول على اعترافه به.

إن صورة الإفريقي حسب فانون توجد بصورة مطلقة من أجل الآخر[2] فمن أجل امتلاك اللغة يفترض وجود ثقافة وعالم تعبر عنهما تلك اللغة، وتماما كما يعتبر هيغل في فينومينولوجيا الروح أن اللغة هي عنصر مهمٌّ في التبادلية. فوفق هيغل تتطلب التبادلية بين أنواع الوعي الفردي لسانا مشتركا أي لغة. اللغة والاعتراف يستلزم كل منهما الآخر، التكلم مع آخرين يعني الاعتراف بهم، ومعرفتهم كأشخاص، وحيثما لا يوجد هذا النوع من اللغة ينشب الصراع.

وعلى هذا الأساس يعد ديالكتيك السيد/ العبد لدى هيغل هو بدء الصراع حتى الموت، ويتوقع المنتصر خدمة لا خطابا وفق قراءة فانون، وفي الوضع الاستعماري الخطاب لا يحقق التبادلية المفروضة بين طرفين، وبما أن المستعمر لا يحترم ثقافة الآخر، فإن اللغة الوحيدة التي يتكلمها هي لغة العنف والترهيب والإقصاء، وفي هذا الشأن يقول فانون: كل شعب مستعمر-وبعبارة أخرى - كل شعب نشأت في روحه عقدة نقص نتيجة موت ودفن أصالته الثقافية المحلية-يجد نفسه وجها لوجه مع لغة الأمة ناقلة الحضارة.

[1]- المصدر نفسه، ص 183.

[2]- نايجل سي. غابسون، فانون، المخيلة بعد- الكولونيالية، مرجع سابق، ص69.

إن لغة السيد هي أداة للتقدم في العالم الأبيض، لكن الأسود الذي يتكلم لغة البيض يظل محروما من الاعتراف مهما تملق فيها، ويبقى بياض الوجه المعيار المعتمد لتحديد الاستقامة والتفوق، وبالتالي في نظر فانون فإن الوعي المؤسس على وعي التشابه يصل إلى طريق مسدودة. فالعبد الذي يعتنق كلام السيد يمكن أن يصل بأقصى أمله إلى اعتراف زائف فقط-إلى قناع أبيض، وفي ظل هذه الظروف، لا تتقدم لغة السيد من إحساس وبناء عليه، فإن التبادلية في صميم الديالكتيك الهيغلي لا تكون ممكنة عندما نقوم بإسقاطها على علاقة الأبيض بالأسود حسب فانون.

يعد نقد فانون لهيغل هو نقداً أصيلاً، ويتمثل أحد أوجه هذه الأصالة في وصفه للديالكتيك بأنه (غير مرتب) أو أنه مفتوح النهاية. إن إدخال فانون عامل العرق في ديالكتيك السيد/ العبد الهيغلي أربك نوعا ما قانون عمل هذا الديالكتيك، وهو مساهمة فعالة وأصيلة جرى تطويرها في سياق فلسفة هيغل في فترة ما بعد الحرب في فرنسا.

وعليه فإنّ فانون في خضم نقده قدّمه على أنه ديالكتيك سلبي الأطراف.

وبناءً على هذا النقد، يدعو فانون إلى ضرورة تصحيح الأخطاء الثقافية من قبل الأسود ذاته، ومن أجل تصحيح هذه الأخطاء من منظور فينومينولوجي، يعود فانون إلى تحليل التجربة المَعيشة الخاصة بالكائن الأسود في مجتمع عنصري، وهذه الطريقة التي يسميها بطريقة(النكوص)، والتي هي أهم طريقة للنضال في نظر فانون.

وكما يرى فانون أن الوقوف على مصدر اغتراب الأسود من ناحية التحليل النفسي يتطلب الذهاب إلى المرحلة السابقة لعقدة أوديب، وبالتحديد إلى مرحلة التنشئة الاجتماعية ما قبل الأوديبية، فإن الوصول إلى ديالكتيك السيد/العبد من منظور العرق يتطلب العودة إلى لحظة اليقين الذاتي السابقة للرغبة، ومن المفارقات أن هذه العودة تبدو أنها تعيد إنتاج الموقف الكولونيالي والهيغلي نمطيا إزاء الإفريقي بوصفه طفلا يغوص في الغرائز.

يرى فانون أن الديالكتيك الهيغلي يجبر على التراجع إلى مرحلة سابقة للرغبة في كتاب "فينومينولوجيا الروح" وبالتحديد إلى مرحلة بناء الوعي الذي شرحناه سابقا، حتى يجد معياريته الذاتية. وفي ما يتعلق بوعي الأسود، يعلن فانون أن الديالكتيك يدخل الضرورة في أساس حريتي ويخرجني من ذاتي، وبتعبير آخر، إن الحركة من اليقين الذاتي تنشأ من الضرورة التاريخية للنضال من أجل الحرية، لكن شكلها لم يحدده تطور أوربا بعد[1]، وفانون، بخلاف هيغل وسارتر، يرى أن المنهجية الارتكاسية هي السبيل الوحيد للخروج من طريق الديالكتيك

[1]- نايجل سي. غابسون، فانون، المخيلة بعد- الكولونيالة، مرجع سابق، ص82.

المسدودة، أي أن الخطوة الوحيدة هي العودة إلى الخلف وبالتحديد إلى نقطة البداية.

حسب فانون ظل حلم الزنجية مثلا هو التحول إلى امرأة بيضاء حتى تتوحد مع العالم الأبيض وبالتالي بالمجتمع الراقي. يجسد مفهوم هيغل بشأن (اليقين الذاتي وقد أصبح جسدا)، وحقيقة هذا الوعي المتيقن من الأحاسيس تعكس عالما مقلوبا، حيث المنظر من فوق يسيطر على الحياة من تحت والاقتصاد العنصري للمدينة الكولونيالية المعهود منذ أيام الطفولة يغدو جسدا في اليقين الذاتي لدى المرأة السوداء، ويشير فانون إلى أن من السهل رؤية ديالكتيك الوجود والامتلاك في هذا السلوك، فبالنسبة إلى الأسود، لا مخرج من البنية الاجتماعية إلا من خلال العالم الأبيض. وهكذا فإن الديالكتيك الهيغلي مسدود الطريق يتسم بالاغتراب بما أن الرجل الأسود لا يجد أيْ فرصة لاختيار وجوده عبر الآخرين، لأن كل أنطولوجيا تصبح مستحيلة المنال في مجتمع مستعمر، وبتعبير آخر أن تكون أسود لا يغدو وجودا ذا معنى إلا في علاقتك بالأبيض، مع أن العكس ليس كذلك، ويعلق فانون على ذلك بقوله: إن هذا الشكل من أشكال الاعتراف لم يكن هيغل قد تصوره في فلسفته، إذ تنشأ علاقة غير متكافئة على أساس واقع لا يعترف بالثقافات الأصلية والمحلية والتي قام بمحوها مما يجعل الديالكتيك بلا حركة[1].

إن التبادلية المطلقة التي يؤكدها فانون بوصفها أساس الديالكتيك الهيغلي تبدو مستحيلة في عالم العلاقات بين السود والبيض. فبدلا من الصراع يمنح السيد الأبيض الحرية للعبد الأسود، ومن دون مجازفة بالحياة، لا يمكن للعبد أن يحصل حقيقة (الاعتراف كوعي ذاتي مستقل) ولأن الحرية هنا ليست نتيجة النضال، لا تنشأ قيم جديدة ولا تكون كلفة الحرية معروفة حسب فانون.

خاتمة:

مما تقدم نخلص إلى أن الغرب بمؤسساته ومرجعياته الثقافية والفلسفية والدينية والسياسية ومنذ عصر النهضة، تبنّى استراتيجية استغلال الشعوب في ذواتهم ومهاراتهم ومواردهم ومنتجاتهم، وهي استراتيجية لا تتم بدون مخططات ثابتة تساعد على تحقيقها، ومن أبرز هذه المخططات نجد خيار الاستعمار والاستغلال والتهميش والاحتكار، وهي مخططات في مجملها تمت بوسائل عُرف بها الغرب الحديث بتفعيله لعنصر القوة بهدف تدمير حضارات الشعوب وطمس معالمها المعنوية والمادية، ولعنصر المعرفة والعلوم والتقنية، التي لم يدخر جهدا لتطويرها وتوجيهها لهذا الغرض.

إن ارتباط المعرفة بالقوة والسيطرة في فجر العصر الحديث في أوربا لهو دليل قاطع على نوايا الغرب الاستعمارية، بفعل مجهودات بعض فلاسفته الذين نظّروا لهذا الاتجاه، على غرار ما فعل

[1]- نايجل سي. غابسون، فانون، المخيلة بعد- الكولونيالية، مرجع سابق، ص84.

«رينيه ديكارت» في فلسفته التي نشدت ضرورة توظيف العلم للسيطرة على الطبيعة واعتباره بعض الكائنات الحية مجرد آلات خالية من الروح، وأيضا سار في السياق نفسه الفيلسوف الإنجليزي «فرنسيس بيكون» الذي رأى أنّ وظيفة المعرفة تكمن بالأساس في إخضاع الطبيعة لسلطة الإنسان، وهي الوظيفة التي اعتمدت في ما بعد على الإنسان نفسه، وصار الإنسان في ظلها عبدا لذاته، وفتح الباب من جديد لعصر الصراع والاستغلال والتطهير النوعي، بتأثير من النظريات العلمية الجديدة مع داروين وسبنسر في البيولوجيا وهيغل وشبنهاور ونيتشه في الفلسفة، نظريات غذت النزعات المتطرفة.

تعد فلسفة هيغل من أبرز الفلسفات الغربية عنصرية في حق شعوب العالم غير الأوربية، والدارس لنصوصه سيقف حتما على تصنيفاته الإقصائية للكثير من منجزات شعوب العالم العقلية والعلمية والحضارية بصفة عامة، وهي آراء جعلت من الحضارة الغربية تتوج تاريخ النوع البشري في مجمله، كما حصر محاولات المجتمعات الشرقية والأفريقية والشعوب اللاتينية بمثابة مدخل لتاريخ الحضارة الغربية، وهي محاولات أبقت الشعوب الأفريقية في مصاف الحيوانية مثلما تناوله في كتابه «العقل في التاريخ» وكتابه «العالم الشرقي» ودروسه في فلسفة التاريخ، التي نظّر فيها لسمو العرق الجرماني وتفوقه الحضاري، معتبرا إياه عرقا بشريا نموذجيا.

إن كتابات هيغل العنصرية في حق الشعوب الإفريقية والآسيوية كانت مرجعا لدوائر الحكم الأوربية في عصره، ومبررا مباشرا للغزو الإمبريالي على المجتمعات بهدف تحضيرها وإدماجها في تاريخ الغرب، وتثقيفها بثقافته، وهي كلها أفكار مركبة ومنتزعة من تراث الغرب ذاته وبالضبط من الثقافة اليونانية والرومانية والمسيحية التي تؤمن بفكرة التميز والتفوق، وأيضا من التحولات الثقافية والعلمية الكبرى التي عرفتها أوربا في العصر الحديث، التي تخدم هذه الأفكار، ومن هذه الزاوية قدم هيغل تبريراته الفلسفية لهذه النزعة، حيث إن نسقه الفلسفي بمجمله وبفروعه الفلسفية من فلسفة التاريخ وفلسفة الحق والجمال والدين كلها خدمت هذا التوجه.

وعليه يجب قراءة كتاب هيغل «فينومينولوجيا الروح» من هذه الزاوية ككتاب فاتح للعالم بأعين غربية محضة، فهو تأويل دقيق لصعود الأنا الغربية وهيمنتها على العالم منذ نشأة الأنا الغربية الواعية إلى غاية نابليون بونبارت وفتوحاته العسكرية، الذي اعتبره هيغل بمثابة العقل الكلي صانع الحريات، وهي كلها اعتبارات تقوّي شوكة التفرقة العنصرية والتصنيفات غير الشرعية كمنهج للاختزال والإقصاء والتهميش.

ما بعد الكولونيالية في ما بعد الحداثة

قراءة في المختبر الجزائري

أحمد عبد الحليم عطية[*]

يجري الباحث المصري البروفسور أحمد عبد الحليم عطية قراءة إبستمولوجية للعلاقة بين مفهومين متصلين ببعضهما اتصالاً وطيداً في الثقافة الغربية، هما:

مفهوم ما بعد الكولونيالية ومفهوم ما بعد الحداثة.

وانطلاقاً من التأسيس النظري لهذه العلاقة يقوم الباحث بتطبيق هذا التأصيل النظري على تجربة الاستعمار الفرنسي للجزائر.

المحرر

حين كتب سارتر كتابه «عارنا في الجزائر» كان يكشف عن صورة من صور وأشكال العنف والتعذيب وإهدار المستعمر الفرنسي كرامة الإنسان الجزائري؛ ما يتنافى وصورة فرنسا الحرة[1]. ويبدو لنا أن الثورة الجزائرية كان لها دورٌ في التحول في فلسفة سارتر من المرحلة الفرديّة العدميّة التي يمثلها «الوجود والعدم» والتي تظهر فيها النظرة الاستبعادية العدائية للآخر إلى مرحلة جديدة تقربه من الماركسية، يهتم فيها كثيراً بالآخر عنينا بها مرحلة «نقد العقل الجدلي». وأما كتاباته التي تدين ممارسات الاستعمار الفرنسي في الجزائر فإنها تعد مثالا من أمثلة عديدة عن دور المثقفين والفلاسفة الفرنسيين في ما يتعلّق بالثورة الجزائرية.

لم يقتصر دور حركة التحرير على كتابات التنديد بالاستعمار والدفاع عن حق الشعب الجزائري

*ـ باحث وأستاذ الفلسفة الغربية في جامعة القاهرة ـ مصر.

[1]- انظر العمراني: سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت، ودراستنا سارتر والمقاومة الجزائرية، ضمن كتاب سارتر والثقافة العربية، دار الفارابي، بيروت 2011.

وهويته وكرامته، بل مثلت دوراً هاماً في وجدان وفكر كثير من المفكرين والفلاسفة الذين ارتبطوا بوطنهم، وهو الأمر الذي نجده على نحوين: تشكيل الوجدان وبلورة الرؤية الفلسفية. فإلى أي مدى أسهمت ثورة الجزائر وحياة وعمل الكتّاب والفلاسفة الفرنسيين بها في تشكيل رؤاهم الفلسفية؟

يؤكد الجزائري محمد حصحاص في دراسته «نظرية ما بعد الاستعمارية ومخلفاتها الفكرية في عصر ما بعد الحداثة وما بعد العلمانية» أن الفلاسفة والمنظرين الجدد يرون أن نظرية ما بعد الاستعمارية هي التي أسست لفكرة ما بعد الحداثة، لأنها هي التي تتجرأ الآن وتطرح الأسئلة الفلسفية الكبرى وتحاول تفكيك الإيديولوجيات الطاغية، لذلك فهي من نظّرت ولا تزال لمجتمع ما بعد حداثي، مجتمع وعالم ربما مختلف عن المجتمع الحداثي الحالي الذي نظّر له وبناه الغرب.

يؤكد لنا بارت مور-جيلبرت في كتابه «ما بعد الاستعمار: السياقات، الممارسات، السياسات»؛ على العلاقة بين نظرية ما بعد الاستعمارية وما بعد الحداثة، يقول: «يعرّف كتابي هذا نظرية ما بعد الاستعمارية باعتبارها عملا شكّله في المقام الأول -أو لنقل إلى درجة كبيرة ـ انتماءاتٌ منهجيةٌ تنتسب إلى النظرية الفرنسية العليا، لا سيّما كل من جاك ديريدا (Jacques Derrida) وجاك لاكان (Jacques Lacan) وميشيل فوكو (Foucault). ويعني هذا «تسلل» النظرية الفرنسية العليا إلى تحليل ما بعد الاستعمارية الذي ربما ولّد أكثر المناقشات الراهنة سخونةً، وإثارة للتطرّف، سواء بالقبول أو الرفض».

معنى ذلك أن الخطاب ما بعد الاستعماري يعتمد بشكل رئيسي على وحدة المعرفة وعلاقات القوة وترابط الاثنين بشكل وثيق. فقد كان ميشال فوكو من أوائل المفكرين الذين وضعوا بشكل متكامل ومترابط أسس هذه النظرية المعرفية، رغم أن بذورها كانت موجودة في طروحات مفكرين سابقين، فهي تنفي ثنائية المعرفة والسلطة وتربطهما معاً في مفهوم واحد. إذاً يعتبر مفكرو الخطاب ما بعد الاستعماري، أن تشكيل المنظومة المعرفية الغربية حول المستَعمَر أساسه علاقات القوة داخل مجتمع الدول الاستعمارية. ومن هذا المنطلق يقوم هذا الخطاب على فكرة أن القوى الاستعمارية قامت بتعريف وتحديد ماهية الدول المستعمَرة أي «الآخر» وفقاً لمنظومتها المعرفية وخدمة لأهدافها الاستعمارية. لذلك عرّف المستعمِر «الآخر» على أنه غير حداثي، غير ديموقراطي، بربري، وإلى ما هنالك من صفات مناقضة لقيمه المجتمعية بغية تبرير الاستعمار، باعتباره عملاً تنويرياً تجاه السكان الأصليين، في حين أنه يهدف من صميمه إلى تبرير جرائمه واستغلال موارد وثروات الدول المستعمرة.

كما يعتمد خطاب ما بعد الاستعمارية على التفكيكية في قراءة النصوص التي تشكل الركن

الأساس في تعريف «الآخر» بغية التمهيد لإخضاعه للسيطرة. وفي هذا الإطار يبرز عمل سعيد الاستشراقي في أنه يقوم بدراسة جيولوجية للمؤلفات الغربية حول الشرق منذ القرن الثامن عشر والتي أدت بحسب سعيد إلى وضع الإطار النظري للاستعمار.

تعد نظرية ما بعد الاستعمارية، كما كتب جميل حمداوي، من أهم النظريات النقدية التي رافقت مرحلة ما بعد الحداثة، ولا سيما أن هذه النظرية ظهرت بعد سيطرة البنيوية على الحقل الثقافي الغربي، وبعد أن هيمنت الميثولوجيا البيضاء على الفكر العالمي، وأصبح الغرب مصدر العلم والمعرفة والإبداع، وموطن النظريات والمناهج العلمية، ومن ثم فهو المركز، وفي المقابل، تشكل الدول المستعمرة المحيط التابع على حد تعبير الاقتصادي المصري سمير أمين. ويعني هذا أن نظرية ما بعد الاستعمارية تعمل على فضح الإيديولوجيات الغربية، وتقويض مقولاتها المركزية على غرار منهجية التقويض التي تسلح بها الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا (J.Derrida)، لتعرية الثقافة المركزية الغربية، ونسف أسسها الميتافيزيقية والبنيوية. وإن أكثر: «اهتمام ذي صلة في فكر ما بعد الاستعمار هو تهميش الثقافة الغربية وقيمها للثقافات المختلفة الأخرى. وقد ظهرت هذه النظرية حديثا مرافقة لنظرية ما بعد الحداثة، وبالضبط في سنوات الستين والسبعين إلى غاية سنوات التسعين من القرن العشرين.

وقد طرحت نظرية ما بعد الاستعمارية مجموعة من الإشكاليات الجوهرية التي تتعرض لعلاقة الأنا بالآخر، أو علاقة الشرق بالغرب، أو علاقة الهامش بالمركز، أو علاقة المستعمر بالشعوب المستعمرة الضعيفة، يذكر منها جميل حمداوي: «كيف أثرت تجربة الاستعمار على هؤلاء الذين استُعمِروا من ناحية، وأولئك الذين قاموا بالاستعمار من ناحية أخرى؟ كيف تمكنت القوى الاستعمارية من التحكم في هذه المساحة الواسعة من العالم غير الغربي؟ ما الآثار التي تركها التعليم الاستعماري والعلم والتكنولوجيا الاستعمارية في مجتمعات ما بعد الاستعمار؟ وكيف أثرت النزعة الاستعمارية؟ كيف أثر التعليم الاستعماري واللغة المستعمرة على ثقافة المستعمرات وهويتها؟ كيف أدى العلم الغربي والتكنولوجيا والطب الغربي إلى الهيمنة على أنظمة المعرفة التي كانت قائمة؟ وما أشكال الهوية ما بعد الاستعمارية التي ظهرت بعد رحيل المستعمر؟ إلى أي مدى كان التشكل بعيدًا عن التأثير الاستعماري ممكنًا؟ هل تركز الصياغات الغربية لما بعد الاستعمارية على فكرة التهجين أكثر مما تركز على الوقائع الفعلية؟

الإشكالية أن هذا المصطلح يشير للوهلة الأولى إلى المرحلة التي تلي الفترة الاستعمارية، إلا

أن هذا التوجه الفكري هو أكثر ما يحذّر منه الكثير من النقاد، خشية الوقوع في فخّ الـ"ما بعد" التي توحي بالكرونولوجية، والتعاقبية، والمرحلية ممّا يوحي بتطابق مصطلح "ما بعد الاستعمارية" بـ"ما بعد الاستقلال»، ومردّ هذه الخشية هو امتداد آثار الاستعمار ـ السياسية والثقافية على وجه خاص ـ لمرحلة ما بعد الاستقلال ممّا يجعل السؤال المطروح هو «متى تبدأ مرحلة ما بعد الاستعمار فعلا؟ وترى مديحة عتيق أن هذه المخاوف تدلّ على غموض مصطلح «ما بعد الكولونيالية»، مما أدّى إلى وضع عشرات التعريفات له، وقد حصر دوغلاس روبنسون ثلاث تعريفات، تذكرها لنا:

التعريف الأوّل: يحدد النظرية ما بعد الكولونيالية في أنها – دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استقلالها؛ أي كيف استجابت لإرث الكولونيالية الثقافي، أو تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه خلال الاستقلال. وتشير الصفة «ما بعد الكولونيالية» إلى ثقافات ما بعد نهاية الكولونيالية. والفترة التاريخية التي تغطيها هي تقريباً النصف الثاني من القرن العشرين. وفي التعريف الثاني: هي دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استعمارها؛ أي الكيفية التي استجابت بها لإرث الكولونيالية الثقافي، أو تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه منذ بداية الكولونيالية. وهنا تشير صفة «ما بعد الكولونيالية» إلى ثقافات ما بعد بداية الكولونيالية. والفترة التاريخية التي تغطيها هي تقريباً الفترة الحديثة، بدءاً من القرن السادس عشر. وهي في التعريف الثالث: دراسة جميع الثقافات، المجتمعات، البلدان والأمم من حيث علاقات القوة التي تربطها بسواها؛ أي الكيفية التي أخضعت بها الثقافاتُ الفاتحة الثقافاتِ المفتوحةَ لمشيئتها؛ والكيفية التي استجابت بها الثقافات المفتوحة لذلك القَسْر، أو تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه. وهنا تشير صفة "ما بعد الكولونيالية" إلى نظرتنا في أواخر القرن العشرين إلى علاقات القوة السياسية والثقافية. أما الفترة التاريخية التي تغطيها فهي التاريخ كلّه".

وترى عتيق أن التعريف الأوّل يتطابق مع مفهوم "ما بعد الاستقلال" حيث يركّز الدارسون على التداعيات السياسية والثقافية واللغوية والدينية والأدبية على المجتمعات المستعمَرة سابقا، المستقلّة حديثا، ويحتفي النقاد بهذا التعريف لأنّ مجاله محدّد زمنيا وإشكاليّاته المعرفية واضحة إلى حدّ كبير. وترى أننا إذا أخذنا الجزائر مثلا على مستعمرات أوروبا السابقة فإنّ مجال النظرية «ما بعد الكولونيالية» يبدأ زمنيا منذ نيل الاستقلال عام 1962، ويتمحور حول الإشكالات السابقة وإن كان أبرزها قضية الفرانكفونية في مجتمع جزائر ما بعد الاستقلال.

وبخصوص التعريف الثاني فهو يشمل عندها المرحلة الكولونيالية وما تلاها، ويركّز على

المستعمِر قدر تركيزه على المستعمَر، إذ يلقي الضوء على مناطق مُعْتمة من تاريخ أوربا الاستعماري، ويطرح أسئلة محرجة عن دوافع توسعاتها وآفاق طموحاتها الكولونيالية. وترى عتيق أننا إذا عدنا إلى مثال الجزائر سنجد أن مجال الدراسة «ما بعد الكولونيالية» يبدأ منذ 1830 كي يحلّل العلاقات الكولونيالية بين الجزائر وفرنسا فيقف على سيرورة العملية الكولونيالية وردود فعل المستعمَر نحوها.

أمّا التعريف الثالث فهو الأكثر شمولا والأوسع طموحا إذ يشمل العلاقات الكولونيالية في كلّ أنحاء المعمورة وعلى امتداد التاريخ بأكمله، وفي هذا المستوى" تبدو النظرية «ما بعد الكولونيالية» على أنّها طريقة في النظر إلى القوة بين الثقافية، والتحولات النفسية الاجتماعية التي تُحْدِثُها ديناميات الهيمنة والإخضاع المتوائمة، والانزياح الجغرافي واللغويّ. وهي لا تحاول أن تفسّر كلّ الأشياء في هذه الدنيا، بل تقتصر على هذه الظاهرة الواحدة المهمَلة، السيطرة على ثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى".

نحن نسعى في هذه الدراسة إلى بحث العلاقة بين الجزائر وفكر ما بعد الحداثة، في إطار مساهمة دراسات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر ما بعد الحداثة في فرنسا. وقد شغل عدد من الباحثين الأوربيين والعرب بهذه القضية، منهم الإنجليزي روبرت يونغ الذي يجزم بأن نظرية ما بعد البنيوية، وهي تيار داخل فكر ما بعد الحداثة ليست نتاجاً لتحولات المجتمع الفرنسي أو المجتمعات الغربية على نحو مغلق إنما هي عرض ونتيجة للثورة التحريرية الجزائرية. ويرى الباحث الجزائري أزواج عمر، الذي أن فكر ما بعد الحداثة جزئيّاً هو فكر الإحساس الأوربي بالذنب على المستوى الأخلاقي ونقده لذاته ومراجعته التفكيكية لمشروع التنوير والحداثة، الذي زعم أنه نموذج كلي كوني مطلق، وهو المشروع الذي لم ينجح في قهر ثنائيات البنيوية المتضادة مثل: ثنائية التحديث والديمقراطية في الفضاء القومي الفرنسي والاستعمار وتهميش الهوية وفرض الحل العسكري على الفضاء الروحي والثقافي والاجتماعي في جغرافيات المستعمر ومنها جغرافية الجزائر»[1].

بدأ «المزاج» ما بعد الحداثي يتشكل في عقد الستينيات عندما تصادف وقوع تغيرات في المجتمعات الغربية مع تغيرات في التعبير الفني والأدبي. تمثلت التغيرات الأولى في ظهور ما بعد التصنيع والهيمنة المتزايدة للتكنولوجيا والنزعة الاستهلاكية المتسعة وإعلانات الموضة وانتشار الديمقراطية وزيادة عدد المتعلمين وظهور أصوات الثقافات التابعة وانتشار تكنولوجيا المعلومات

[1]- أزواج عمر: مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر (مابعد الحداثة) في فرنسا. مجلة قضايا فكرية الكتاب التاسع عشر والعشرون، أكتوبر، القاهرة 1999، ص471.

ووسائل الاتصال وصناعة «المعرفة»، فضلاً عن التراجع عن كل من الاستعمار والمثالية في السياسة وظهور سياسات جديدة تتعلق بالهوية وتقوم على العرق والنوع والتكوين الجنسي[1].

وعلى هذا يمكننا أن نتبين ثلاثة اتجاهات في تحديد مرجعية فكر ما بعد الحداثة:

- يرى الاتجاه الأول أن ما بعد الحداثة محصلة تاريخية أوربية غربية مموضعاً إياها في الجغرافيات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية الفرنسية - الغربية، كما يوضح ذلك تيرى ايجلتون وكريستوفر نوريس وهارولد بلوم وهابرماس على ما بينهم من تمايزات.

- ويرى الثاني أن الثورة التحريرية ضد الاستعمار الكلاسيكي وضد الاستعمار الجديد لعبت دوراً تكوينيّاً في بلورة فكر ما بعد الحداثة ومن أقطاب هذا التيار فردريك جيمسون وجورج فندن ابيل، وتوماس بايفل وإن كان أيا من هؤلاء لم يدرس عناصر وآليات هذا الدور التكويني وصورة تجلياته في إنتاج فلاسفة ومفكري ما بعد الحداثة.

- والتيار الثالث هو ما أشرنا إليه لدى روبرت يونغ وأزواج عمر الذي يربط، بعد البنيوية وما بعد الكولوينالية، وهو الذي نتابعه في هذه الدراسة.

تلك إشكالية حقيقية، شغلت المفكرين والكتاب حتى قبل ذيوع أفكار ما بعد الحداثة والتفكيك والاختلاف، إن أثر الجزائر في تشكيل الفكر الفرنسي ما بعد الحداثي هام وملحوظ. ونحن لا ننكر أن التحولات التاريخية والفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية / الغربية في القرن العشرين قد لعبت أدواراً مهمة ساهمت في نقل الفكر الفلسفي الفرنسي من فضاء السرديات الكبرى المميزة للحداثة إلى فضاء أخر يتميز بتأسيس وتطوير مابعد الحداثة بكل تفرعاته في حقول: التحليل النفسي ونظرية الأدب والدراسات الثقافية وخطابات الحركة النسائية الراديكالية، إلا أن هذا البعد الغربي، ليس في الواقع إلا مكوناً جزئياً رغم أهميته التاريخية والمعرفية، وهو لا يمكن أن يكون بمفرده صالحاً كمرجعية وحيدة لأصول فكر ما بعد الحداثة، ومن هنا ضرورة إبراز مساهمات المرجعيات الأخرى التي لا تمت إلى الغرب، بما في ذلك فرنسا، بصلة عضوية في تشكيل مفاهيم ومصطلحات ونظريات تيار ما بعد الحداثة، خاصة في فرنسا[2].

لقد كشفت مرحلة الاستعمار الازدواجية الأوربية المضادة للنزعة الإنسانوية الغربية وعن

[1]- فردوس عظيم: الكولونيالية وما بعدها والوطن والعرق ترجمة شعبان مكاوي، في "القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية" تحرير ك. نلووف، ك. نوريس، ج. أوزبورن، أشرف على الترجمة رضوي عاشور، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 2005، ص418.

[2]- أزواج عمر، المرجع السابق، ص469.

التمركز الغربي المغلق على الذات وإخفاق الأيديولوجيات الاستعمارية ما يعني سقوط أوهام النظريات التي تدعي أنها صالحة لكل زمان ومكان، وهي نظريات مشروع الحداثة في أوروبا بما في ذلك العلمانية الغربية.

يُرجع أزواج عمر هذا الفشل إلى أن حركات التحرر الوطنية قد ألقت بمشروع العلمانية الغربي في الأزمة، حيث إنّ معظم هذه الحركات انطلقت من خصوصيتها الثقافية والتاريخية والجغرافية والدينية، ولم تهمش العامل الديني من برنامجها الكفاحي للاستقلال بل تشبثت بالدين كمقوم من مقومات ثقافتها الوطنية وكعنصر من عناصر هويتها التاريخية وعلى أساس هذا تم نزع صفة الكونية عن مشروع العلمانية الغربية يقول: «إن الحركات الوطنية التحررية بنضالها العسكري وبمقاومتها الثقافية وبتشبثها بنمط إنتاجها الزراعي قد لعبت أدواراً مهمة في ضرب خطابات الحداثة الغربية المرتبطة بالاستعمار والمنظرة له، وهي الخطابات التي تدعي المركزية والشمولية في آن واحد مما فتح نوافذ لتفكير جديد يأخذ عوامل الوطنية والذاتية والنسبية والهامشية بجدية»[1].

القول بأن نظريات ميشيل فوكو هي نتاج المرجعية الثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية وحدها غير صحيح بالمرة، لأن ثمة عوامل أخرى مهمة مثل التجربة السياسية الفكرية التي عاشها فوكو عندما كان مدرسا للفلسفة في الجامعة التونسية وأثناء احتكاكه بالثورة التحريرية الجزائرية وبمعاناة المغتربين الأجانب في فرنسا. في تونس اكتشف ميشيل فوكو معاني النضال اليومي للطلبة التونسيين وقد عايش أحداث 5 يونيو 1967 ثم تفاعل في ما بعد مع تطور الأحداث الطلابية. وما لا شك فيه وبحسب شهادات بعض الزملاء من طلبة فوكو وقد كانوا من القياديين آنذاك «أنّ دار فوكو في ضاحية سيدي بو سعيد قد أصبحت مقرّاً لاجتماعاتهم المختلفة يقومون فيها بتحضير المناشير وكتاباتها». ذلك ما كتبه فتحي التريكي عن «اللحظة التونسية في فلسفة ميشيل فوكو». تلك التي تغافلها عديد من الأوربيين ممن كتبوا عن حياته[2].

وكان التريكي من هؤلاء الذين استمعوا إلى فوكو في الجامعة التونسية وممن شاركوا في نضالات تلك الفترة. وهو يؤكد على أن فوكو عندما نقد السلطة قد حاول أن يعود إلى مسألة الذات بالبحث، فالمهم بالنسبة إليه هو دراسة أنماط التذويت (Les modes de subjectivation) للكائن البشري في الثقافة الغربية من خلال تحول الفرد إلى شخص له حقوقه في مجتمع معين. بحيث يصح القول

[1]- أزواج عمر، المرجع السابق، ص470.

[2]- فتحي التريكي: اللحظة التونسية في فلسفة ميشيل فوكو، في أحمد عبد الحليم عطية [محرر] العيش سويا ضمن قراءات في فكر فتحي التريكي، القاهرة 2008، ص220.

أن فلسفة فوكو هي قبل كل شيء فلسفة الذات، المرتبطة بمجموعة الآليات السلطوية المختلفة داخل الحضارة الغربية. وتعد عنده فلسفة لا تظل حبيسة المجال العلمي للأركيولوجيا، بل تتجاوز ذلك لتصبح فلسفة المقاومة، لأن المقاومة هي التي تكون - حسب فوكو - حافزاً يسمح بتوضيح العلاقات السلطوية. فالمهم لا يكمن في دراسة عقلانية السلطة وجوهرها وماهيتها، بل المهم هو تحليل علاقات السلطة من خلال الاستراتيجيات وأشكال المقاومة لتفكيك هذه الاستراتيجيات وفضحها، فهي نضال يؤكد الحق في الاختلاف لكل فرد في كل مجتمع، وهي نضال ضد السلطة المرتبطة بالمعرفة والتي تجعل من الحقيقة خلوداً وثباتاً لا يمكن زعزعتها، وهي أخيراً نضال ضد انحباس الأنا في المجرد وبكلمة أخيرة هي نضال ضد تقنية السلطة اليومية المصنفة والمعقلنة لهويتهم من خلال المراقبة والعقاب والتبعية والحشر، فهي نضال لكل أشكال الهيمنة والاستغلال والخنوع[1].

وقد اخترنا نموذجاً لتوضيح ما نحن بصدده عن ما بعد الحداثة والجزائر هو جان فرانسو ليوتار الذي بدأ علاقته بالجزائر كمناضل ضد ظاهرة الكولونيالية الفرنسية، حيث عمل مدرساً للفلسفة بالجزائر إبان فترة الاستعمار، ونقل هذا النضال إلى فرنسا من خلال جماعة من المفكرين والمثقفين الفرنسيين الذين انشقوا عن الحزب الشيوعي الفرنسي، مما يجعل لموقفه تميُّزاً جديراً بالتحليل والبحث.

2 - ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية:

قبل أن نعرض موقفه نشير للعلاقة المتداخلة بين «ما بعد الحداثة» و«ما بعد الكونيالية». لن نتوقف كثيراً عند ما يطلق عليه البعض «هوس المابعديات» ولا الحديث عن ما بعد البعد، لكننا نشير إلى أن هذه الظاهرة (المابعد)، كما تقول فريال غزول في دراستها «مابعد الكولونيالية وما وراء المسميات»، تعبر عن مأزق تحديد الاتجاهات الجديدة التي تكتفي بترويج هذه التسميات الفضفاضة غير المحددة، وهي تدل على قلق من الركود النظري فتضعه بمصطلحات مغايرة لتعطي الإحساس بالمختلف. وهي ترى أن تعبير «مابعد» يشير إلى موقفين يبدوان متناقضين إلا أنهما متلاحمان وأن هناك اشتباهاً بلغه أهل الفقه في تلك المسميات ومنها ما بعد الكولونيالية، لأنها تتأرجح بين النفي والإثبات، أنها تنطلق من حقيقة الكولونيالية وأثرها على العالم المستعمر (بفتح

[1]- فتحى التريكي وعبدالوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، دار فكر، دمشق، ص2003، ص304-309.

العين) لكنها تتجاوز مقاومة الاستعمار لتتعامل بشكل مناقض مع كل أشكال الهيمنة[1].

تعرض غزول المصطلح وتتوقف عند ترجمة كل من ميجان الرويلي وسعد البازعي للمصطلح بما بعد الاستعمارية في كتابهما «دليل الناقد الأدبي» كما تعرض لأهم المفكرين المهمومين لإرساء دعائم هذا المجال مثل: فرانز فانون وأدوار سعيد وروبرت يونغ، وإن كان أيٌّ منهم لم يستخدم المصطلح، كذلك أهم ممثلي هذا التيار. ونستطرد حتى نشير إلى الدور الهام الذي قام به كل من إدوارد سعيد وفرانز فانون، حيث يمكن القول أن مصطلح ما بعد الكولونيالية جاء مع صدور كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق» (1978)، وفيه يبين أنه ليس ثمة شكل أو نشاط عقلي أو ثقافي بريء من الصلة الوثيقة بتراتب السلطة؛ الأمر الذي يكشف عن التواطؤ بين أشكال التمثيل الأدبي والسلطة الكولونيالية، ويوضح أن كل فرع من فروع العلوم الطبيعية أو الإنسانية ليس ذا صلة وثيقة بالهيمنة السياسية لأوربا من خلال الغزو الاستعماري والسيطرة فحسب بل هو جزء لا يتجزأ منها[2].

وقد تناول فانون في كتابه «معذبو الأرض» (1961) عدة مفاهيم عن الثقافة الوطنية محاولاً بذلك أن يعيد تركيز الاهتمام بخصوصيات الأمة، الوطن وتاريخ النضال المناهض للاستعمار.

تتوقف فريال غزول عند رأى الرويلي والبازعي القائل: إن تخريب الاستعمار وتشويهه للثقافات التي يهيمن عليها دفع مثقفي الدول المستعمرة إلى إحياء ثقافتهم وتمجيدها كرد فعل وكنهج مقاومة، وتتعدد أشكال هذه التوجهات التي تسعى إلى نهضة ثقافية وردّ اعتبار لحضارات غير أوربية لكنها تشترك في محاولة تعرية الخطاب الاستعماري وحمولته الثقافية والمعرفية»[3].

مقابل تشكك البعض في ملاءمة «المابعدية» للخطاب الاستعماري الذي مازال مهيمناً تطرح الغزولي تفسيراً لمفهوم «المابعدية»، فالمعترضون عليه يفسرون «مابعد» بمعنى «بدون» أو «متخلص من الاستعمار»، وبالتالي يصبح المصطلح مرفوضاً؛ لأن الاستعمار مازال حاضراً ومتغلغلاً على مستوى الثقافة والسياسة والاقتصاد. وترى بأنّ المقصود بـ «ما بعد الكونيالية» «منذ الكولونيالية» كل ما ترتب على الغزو الاستعماري وهذا يشمل تحليل سعي الاستعمار للهيمنة وسعي المستعمرين للمقاومة، كما يتضمن تحليل الكولونيالية الجديدة وظاهرة تصفية الاستعمار وانتقال مؤسسات الكولونيالية السياسية والإدارية إلى مؤسسات الإمبريالية في مرحلة الرأسمالية المتأخرة[4].

[1]- فريال جبوري غزول: ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات، قضايا فكرية العدد 19-20، القاهرة 1999، ص384.
[2]- فردوس عظيم: ص339.
[3]- غزول، ص385.
[4]- الموضع نفسه.

تحضر أفريقيا حضوراً قويّاً في الدراسات التي تتعلق «بما بعد الكولونيالية» وذلك في مواضع متعددة نشير إلى بعضها كما جاءت في دراسة غزول:

الأولى في بحث أباراجيتا ساغار «دراسات مابعد الكولونيالية» في قاموس النظرية الثقافية والنقدية» 1996 والتي تتعلق باللغة تقول: «مسألة اللغة وثنائية المستعمرين اللغوية، جعلت أديب مثل الكيني نغوعي واثيونغو الذي أبدع في كتابة روايات عديدة باللغة الإنجليزية يقرر هجرها للتعبير الإبداعي بلغته الأفريقية، مع أنه يدرك أن الكتابة الإبداعية الأفريقية باللغة الإنجليزية قد حولت اللغة الإنجليزية وأفرقتها - إن صح التعبير - إلا أنّه يرى ضرورة أن يستمر الأديب مبدعاً في لغته المحلية حتى لا تضر أو تنقرض»[1].

والموضع الثاني في عرضها للكتاب الذي حرره جون تيم «منتجات أرنولد ما بعد الكولونيالية بالإنجليزية» (1996) الذي قسّم عمله إقليميّاً بادئا بإفريقيا التي تنقسم بدورها إلى جهاتها الأربعة غرب أفريقيا وشرقها وجنوبها وشمالها وذكر من شمال أفريقيا نصّاً للكاتب السوداني جمال محجوب المقتبس من روايته الأولى بالإنجليزية «إبحار مستنزل المطر» (1989) مع أن المحرر يمثل للمناطق الأخرى من أفريقيا بنماذج متعددة (p. 388)[2].

الموضع الثالث: إشارة إينالومبا الأستاذة بجامعة جواهر لال نهرو في كتابها الكولونيالية وما بعد الكولونيالية بعد عرضها آراء بارثا تشارجي عن بلورة حركة النضال الهندي لمفهوم المرأة الجديدة باعتبارها مختلفة عن المرأة التقليدية والمرأة الغربية، فهي تضيف أمثلة من جنوب وشمال أفريقيا حيث وزع الخطاب القومي الأدوار على الجنسين، فأصبح الرجل وكيلاً عن سياسة واقتصاد الشعب والمرأة وكيلة عن هويته وقيمه الأخلاقية والروحية. فقد أوضح فرانز فانون في كتابه «الاستعمار المتحضر» المرأة الجزائرية وظفت حسب متطلبات النضال والمقاومة لتكون تارة سافرة ومتشبهة بالأوربيين حاملة المتفجرات وتارة محجبة وبيتيّة كرد مضاد لمطالبة الاستعمار بسفور المرأة. وهكذا تكشف معركة الحجاب والسفور مستوى آخر من الهيمنة والمناهضة والمواجهة تتجاوز الظواهر نفسها لترمز إلى معركة أوسع (ص 192-194)[3].

---

[1]- **Aparajita Sagar, Postcolonial: A Dictionary of Cultural and Critical Theory, ed Michal Payne Oxford: Blackwell, 1996.** نقلاً عن فريال غزول.

[2]- **John Thieme (ed) The Arnold Anthology of pas - Coloial Literatures in English, London** عن فريال غزول المرجع السابق ص388.

[3]- **Ania Loomba: Colonialism / Postcolonialism London/ Routledge 1998.** نقلاً عن غزول

ويؤكد كل من بيل أشكروفت وغاريث جريفيت وهيلين نيفين محرري كتاب «النصوص الأساسية في دراسات ما بعد الكولونيالية» (1995) على عدد من القضايا المحورية وهي التي تم على أسسها تبويب العمل وفي مقدمتها العلاقة بين ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية، وهو ما نجده في أعمال جاك دريدا وهيلين سكسو كما جاء في دراسة أزواج عمر المشار إليها وسنشير إليهما في هذه الفقرة قبل تناولنا لموقف جان فرانسوا ليوتار.

ومن المعروف أن كل من دريدا وسكسو ولدا بالجزائر وتعلما بها خلال فترة الاحتلال الفرنسي وغادراها إلى باريس لإكمال دراستهما ولأنهما يهوديان عانيا من الغربة المزدوجة بين الثقافتين التي يحييان في ظلها الفرنسية المهيمنة والجزائرية المهمين عليها في ظل الاستعمار. وإن ما عانى منه كل منهما ظهر واضحاً في سيرتيهما الذاتيتين وأعمالهما الفلسفية وهو ما يصعّب للغاية فهم مفاهيمهما دون الأخذ بعين الاعتبار المرجعية الجزائرية وتأثيرها عليهما. وهذا ما يوضحه أيضاً أزواج عمر الذي يرى: «إن مفهوم الاختلاف ومفهوم الغيرية عند كل من جاك دريدا وهيلين سكسو ليسا فقط نتاج لتجربتيهما المعرفيتين الأكاديميتين داخل الفضاء الفلسفي والأدبي الفرنسي - الغربي إنما هو نتاج أيضا لسنوات التكوين الأولى في الجزائر ونتاج لذلك الإحساس بالوجود والانتماء إلى الأثنية اليهودية في مجتمع مستعمر»[1].

إن الجزائر المستعمرة كانت عالماً مقسوماً إلى أجزاء لا رابط بينها. وهذا العالم المقسوم هو الفضاء الذي عاش فيه دريدا وهيلين سكسو، العالم الذي أقصي فيه الآخر والذي يشبه فضاء التمييز العنصري. لنرجع إلى كتاب سكسو «المرأة الجديدة» الذي لاحظت فيه جيداً مشهد الإنسان الأبيض الفرنسي المتحضر، الذي أسس قوته على قمع ونفي وإقصاء الآخر دون صرفه نهائيّاً وإبقائه مستبعداً. هنا عاشت وعاش دريدا، حيث لا أحد ينجو من العنف والرعب حتى وإن كان بعيدا عنهما بعض المسافة. هذا ما نجد في دراسة دريدا «العنف والميتافيزيقا» في «الكتابة والاختلاف» التي يُحذر فيها من أخطار العنف الناتج عن إضفاء إمكانيات الاعتراف بالآخر ومن أخطار العزل المطلق بين البشر ومن خطر الاحتواء المطلق الذي يدعي الانتصار»، هنا كما يشير عمر شعور دريدا ونظرائه بالاغتراب.

هل يختلف ما عاناه دريدا وهيلين في فرنسا عما عانياه في الجزائر؟ لم تكن الوضعية مختلفة، الوضع نفسه تجاه الأجانب كان ساري المفعول في فرنسا نفسها. من هذه التجربة نبعت مفاهيم

---

[1]- أزواج عمر: ص472.

هيلين سكسو ومصطلحات: الغيرية والهامش والجنسانية المضطهدة. لقد نقلت سكسو التجربة الاستعمارية التي عاشتها إلى النقاش الفلسفي، إلى هيغل والحركة النسوية الغربية. فانطلاقاً من جدل السيد والعبد وفق تأويل كوجيف، رأت سكسو أن المستعمِر لا يبطل ولا يلقي المستعمَر ولكنه يقوم بسلسلة من عمليات تهميشه واستعباده.

يوضح عمر آليات الاستعمار الفرنسي الموظفة من أجل تهميش وامتصاص الجزائر (الآخر) والأقليات غير الآرية في المجتمع الجزائري المستعمَر، فالنظام الفرنسي استبدل بهوية النظام التربوي الجزائري في حقول العلوم واللسانيات والتاريخ والجغرافيا والآداب وغيرها من الحقول التربوية نظاماً تربويّاً فرنسيّاً، وقد أشار المفكر الماركسي لويس ألتوسير في نقده للجوهرانية الكولونيالية إلى ذلك في كتابه «المستقبل يدوم لوقت طويل» حيث يروي بعض تفاصيل علاقته بالجزائر قبل أن ينتقل إلى المغرب ثم إلى فرنسا.

ويمكن تأكيد القضية نفسها وهي أن علاقة فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيون من موقع مناهضة الاستعمار زج بالفلسفة الفرنسية كلها في الأزمة ودفع بها إلى إعادة النظر في إشكاليتها وفي مفاهيمها وتصوراتها. فمعظم أعمال جاك بورديو الأساسية كانت نتاجاً لعلاقته بالمجتمع الجزائري بشكل عام خاصة في كتابه «نزع الأصول – أزمة الفلاحة في الجزائر». ويمكننا مما سبق أن نتبين أثر الكولونيالية الفرنسية للجزائر في بناء نظريات من أشرنا إليهم من الفلاسفة، لنأخذ مثلاً مفهوم دريدا للاختلاف، نجده ينبع كما يرى البعض من تجربته الأثنية في ظل المجتمع الجزائري المستعمَر.

3 – ليوتار وتجربة الجزائر:

إن ما وجده أزواج عمر من مصادر لما بعد البنيوية وما بعد الحداثة لم يره باحث جزائري آخر، تناول الفلاسفة أنفسهم: فوكو وألتوسير ودريدا في كتابه «البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر»[1]. مما يجعلنا نفترض مصادر أخرى لمعاناة دريدا وسكسو غير معاملة المستعمر الفرنسي للمواطنين الجزائريين، لسببين الأول أنهما ليسا جزائريين وثانياً أنّهما فرنسيان، ويرجع سبب معاناه كلٍّ منهما ليهوديتهما كما أفاض دريدا في توضيح ذلك في كتابه «ماذا عن غد؟»[2]. لذا فإن حذر عمر من إطلاق أحكامٍ عامة جعله يعطي دوراً لمساهمة الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر ما بعد

[1]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1993.

[2]- أنظر جاك دريدا واليزابيث رودينسكو: ماذا عن غد، ترجمة سلمان حرفوض، دار كنعان، دمشق 2008 ودراستنا: حكاية اليزابيث وجاك: التفكيك مع دريدا ضد دريدا في محمد أحمد البنكي [محرر: دريدا بأثر رجعي، سلسلة أطياف وزارة الثقافة، البحرين، 2009 ص32 وما بعدها.

الحداثة. وهو ما يتضح إذا ما تناولنا هذا الأثر ودوره في مفاهيم ليوتار الفلسفية ما بعد الحداثية.

خصص ليوتار عدة أعمال للحديث عن صلته بالجزائر هي: الخصم، الجزائريون، التطواحات. وهو يخبرنا بتساؤل جوهري حين أصبح أستاذاً للفلسفة بثانوية بمدينة قسنطينة 1950 هل كانت هذه الصلة نهاية لشيء ما أو بداية لشيء ما؟ وهو يوضح لنا أن دراسته لكارل ماركس ولتوما الاكويني قد تمت في الجزائر، ولقد أدى به انخراطه الفكري لصالح ثورة التحرير الجزائرية إلى النظر النقدي في المادية الجدلية ومصداقيتها نظرياً وتطبيقياً. وهو في أكثر من مكان يعلن أن الجزائر علمته الشيء الكثير. يرى يوجين هولاند «أن ليوتار أدرك من خلال تجربته المتميزة بالصراع أثناء معركة التحرير الجزائرية بأن الأمانة السياسية تقتضي الاستجابة لحالة مفردة بدون اللجوء إلى معيار أعد سابقاً». وهو تفسير لقول ليوتار «إنه لمن قبيل المخادعة إعطاء معنى مغلق لحادثة أو تخيل معنى لحادثة عن طريق توقع ما يمكن أن تكون الحادثة بقياسها بحجة قبلية أو بنص قبلي»[1].

في كتاباته التي جمعها تحت عنوان «الجزائريون» أظهر ليوتار تخوفه وقلقه الفكري تجاه انخراطه في الجبهة المتضامنة مع القضية الجزائرية. لقد تضامن كلّيّاً مع الجزائريين الذين لهم الحق في أن يصبحوا أحراراً ومعترفاً بهم كمجتمع له اسمه ووجوده، ومن جهة ثانية لم يكن على يقين بخصوص من سيحكم الجزائر المستقلة. لقد كان متخوفاً من حكومة مستقلة قد تحيطها بيروقراطية عسكرية، وهو ما يتضح في كتابه «التطواحات»؛ الذي يعد سيرته الذاتية الفلسفية حيث يخبرنا عن نشاطه السياسي وتضامنه مع الجزائر بأنه قد حسم الأمر لصالح قضية التحرر من الاستعمار الفرنسي، رغم أنه كان يدرك بأن ثورة التحرير الجزائرية لم تكن ولم يكن بالإمكان أن تكون ثورة التناقضات الاجتماعية، بمعنى أنها لم تكن قائمة على نظرية ماركسية أو أيديولوجية إسلامية صارمة أو رأسمالية واضحة إنما كانت ثورة ضد الوجود العسكري الفرنسي وضد ظاهرة الاستعمار الخارجي[2].

ويشير عمر أزراج إلى تلخيص ليوتار للآليات التي مورست بها عمليات الإنكار الثقافي وتهميش البعد اللغوي الجزائري في المدارس الفرنسية حيث عملت الجمهورية الفرنسية لتطعيم فئة قليلة من الجزائريين بثقافة مستعارة في حين أن ثقافتهم، أي ثقافة شعبهم ولغتهم وفضاءاتهم وزمانهم، قد تعرضت للتحطيم وذلك بواسطة قرن من الاستعمار الفرنسي.

---

[1]- أزواج عمر: المرجع السابق، ص479.

[2]- نفس الموضع.

ويستنتج أزراج أنه من خلال تحليل ليوتار للامتصاص الثقافي الفرنسي للجزائريين تمكن من فهم وتأويل المقاومة الجزائرية مطلقاً عليها «الخصم». وأن ليوتار نقل هذا المصطلح إلى المجال الفلسفي موضحاً أن التحول في التاريخ لا يحدث بواسطة الجدل الماركسي فقط إنما يتم بواسطة «الخصم» بحركته الصراعية في الزمان والمكان أيضا.

هنا ننتقل من الحداثة إلى ما بعد الحداثة من الكلي إلى الحالة الخاصة، إن مفهوم «الخصم» يختلف عن مفهوم صراع الأضداد في الماركسية التقليدية. فصراع الأضداد وفق الماركسية التقليدية يفترض مسبقاً انقسام المجتمع إلى طبقات متناحرة مثل طبقة العمال ضد البورجوازية، وعند ليوتار فإن طبقة العمال نفسها ليست متجانسة كلية وليست ذات تصور مشترك للحياة. يريد ليوتار تفكيك المفهوم الماركسي للطبقة ويعترف في كتاباته بإن تجربته الجزائرية هي التي زودته بهذه الرؤية الجديدة.

إن ليوتار يهدف إلى القول بأن الخصومة كمفهوم فلسفي يقترب من مفهوم الاختلاف، بمعنى أنه لا يمكن أن تستعمل نظرية واحدة أو معياراً واحدا لدراسة ثقافات مختلفة وتقول فيما بعد بأن هذه الثقافة خاطئة، لأنها لم تتمكن من الاستجابة للمعيار الحاضر. وهذا المفهوم والكلام هنا لأزواج عمر مشتق من دراسته للكثير من القضايا الفكرية والسياسية واللغوية والفلسفية ومنها مفهوم الاختلاف الذي قدمه له المجتمع الجزائري وحاول الحزب الشيوعي الفرنسي أن يلغيه باسم الأممية وحاول اليمين الفرنسي إقصاءه باسم أن الجزائر جزء عضوي من فرنسا وهي ليست كذلك في الواقع. أي إن نظرية ليوتار في ما بعد الحداثة والتي قدمها في كتابه «الشرط ما بعد الحداثي» وطورها بعد ذلك تعود بذورها الأولى إلى اللقاء الساخن الذي جمع بينه وبين المقاومة الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي، لتنقلنا إلى مسار تفكير جديد يضع الاختلاف محل التطابق وتحفل بالتعددية معياريّاً وممارسة مفتوحة بدلا من السرديات المتمركزة غرباً والتي تحتكر الحقيقة وتدّعي بأن اليقين لا يوجد إلا حيث تسود الهيمنة والمركزية القطبية الواحدة. وإذا كان لحركة التحرير الجزائرية دورٌ في تشكيل تيار ما بعد الحداثة عبر نصف القرن الماضي، فهي الآن، وأنا هنا استخدم عنوان أحد كتب جارودي، «مشروع الأمل».

المراجع

- أزواج عمر: مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر (مابعد الحداثة) في فرنسا. مجلة قضايا فكرية الكتاب التاسع عشر والعشرون، أكتوبر، القاهرة 1999.

- فردوس عظيم: الكولونيالية وما بعدها والوطن والعرق ترجمة شعبان مكاوى، في «القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية» تحرير ك. نلووف، ك. نوريس، ج. أوزبورن، أشرف على الترجمة رضوى عاشور، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 2005.

- فريال جبوري غزول: ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات، قضايا فكرية العدد 19-20، القاهرة 1999.

- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية: الدراسات ما بعد الكولونيالية، دراسات الترجمة، ترجمة ثائر ديب، مجلة نزوى، العدد20،45-07-2009

- هيلين جيلبيرت/جوان تومكينز : الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة، ترجمة: سامح فكري، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، مصر 2000، ص2-3

- بيل أشكروفت/ غاريث غريفيث/ هيلين تيفين: الرّد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة: شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2006، ص15.

- بيل أشكروفت وآخرون: الدراسات ما بعد الكولونيالية/ المفاهيم الرئيسية، ترجمة: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، مصر،2010،ص254

- صبحي حديدي : الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية، مجلة الكرمل ع47، 1993ص79-80.

- الدكتورة مديحة عتيق، مجلة «دراسات وأبحاث» الجزائرية الصادرة بجامعة جلفا: ما بعد الكولونيالية: مفهومها، أعلامها، أطروحاتها.

الإمبريالية السياحية
إخفاقات الحداثة الغربية في البلاد العربية

عادل الوشّاني[*]

يركز هذا البحث على بيان أحد أبرز وجوه الاستراتيجيات الإمبريالية في ما يسمى مجتمعات الأطراف، وهو الكيفية التي تتعامل بها دول الغرب مع الاقتصاد السياحي لهذه المجتمعات.

يسعى الباحث إلى جلاء الكثير من الغموض حول هذا الحقل الحيوي في الاقتصاد العالمي، وخصوصاً اقتصادات العالم العربي المتوسطي، ثم يصل إلى جملة استنتاجات مؤداها الإجمالي إخفاق الحداثة الغربية بصيغتها الاستعمارية في تطوير الأنظمة السياحية في البلاد العربية.

المحرر

استنبتت الدول الغربية القطاع السياحي في بعض البلدان النامية، ومنها البلدان العربية، وفرضته عليها كقطاع اقتصادي هيكلي مباشرة بعد حصولها على الاستقلال. أي أن القطاع السياحي في هذه الدول لم يكن قرارا سياديا متمحوراً على مصالحها الوطنية وإنما كان استجابة خضوعيّة لإملاءات الغرب الرأسمالي.

إن هذه الفرضية لا تعوزنا المؤيدات لإثباتها، ففي سنة 1963 أقرت الأمم المتحدة أن السياحة يمكن أن تكون المدخل الحيوي الحقيقي للبناء الاقتصادي للدول النامية[2]. ولقد نحا البنك الدولي

---

*- أستاذ جامعي وباحث في أنثروبولوجيا السياحة / تونس.

[2]- Lanfant, M.F.: Le tourisme dans le processus d’internationalisation. RISS. Vol XXXII, PARIS UNESCO, 1980, P15. Cit in: Aisner P. et Pluss C., La ruée vers le soleil, L’Harmattan, 1983, P186.

هذا المنحى، حيث جاء على لسان أحد خبرائه الاستراتيجيين (ميشال دافيس/ Michel DAVIS) أن السياحة تمثل بالنسبة للدول النامية المحرك الحقيقي للتنمية، تماما كما كانت الصناعة هي المحرك الفعلي للاقتصاد الأوروبي في القرن التاسع عشر[1]. وفي المؤتمر الدولي حول السياحة الذي نظمته المنظمة الدولية للسياحة في مانيلا سنة 1980، تم التأكيد أن السياحة من شأنها أن تؤسس لنظام اقتصادي دولي جديد تجسر فيه الفجوة الاقتصادية بين الدول المتقدمة والدول النامية حيث يتاح لهذه الأخيرة، من خلال الاقتصاد السياحي، أن تحقق نموا اقتصاديا متسارعا[2].

إن إملاء الدول الرأسمالية والمنظمات الدولية التي تدور في ركابها على العديد من الدول النامية ومنها بعض البلدان العربية اعتماد القطاع السياحي كقطاع هيكلي، سيخضع هذا القطاع للمنطق الهيمني لهذه الدول ولهذه المنظمات. والحقيقة أن الغرب الرأسمالي قد أملى بوضوح أن تكون السياحة في الدول النامية على أساس الاستجابة الخضوعية لطلباته وانتظاراته.

يقول السيد روبار لوناتي (Robert LONATI) (أحد الأمناء العامين السابقين للمنظمة العالمية للسياحة): «يجب قبل كل شيء قياس حاجيات السوق ودوافع ورغبات الحرفاء ومن ثمة إعداد عروض ومنتجات سياحية تستجيب لهذه الحاجيات وتلبي هذه الرغبات[3].

إنّ الغرب الرأسمالي حينما يملي على الدول النامية، ومنها الدول العربية، أن تُخضع بنيتها السياحية لمنطق طلباته فلأنّه يُخضعها بذلك لشروط مصالحه الاقتصادية ولمنطق أفضلياته وتوازناته الربحية، أي ليربط اقتصادات هذه الدول به ويفرض تبعيتها له واتكالها عليه مما يولد تخلفا بنائيا في اقتصاد كلٍّ منها يشبه التخلف الناتج عن الاقتصاد الثنائي الذي ولده الاستعمار في هذه الدول[4]. وهذا أمر معلوم، غير أن الأمر الجديد الذي نريد تجليته في هذه الدراسة وتعميق فهمه هو أن الغرب الرأسمالي يريد أن يخضع هذه الدول لمنطق إشباع الحاجات النفسية لمواطنيه ورغباتهم والاستجابة لمختلف انتظاراتهم العاطفية وشواردهم الرغبية (FANTASME) بما فيها

---

[1]- Ntanyungu F. N'Duhirahe F.: Tourisme et dépendance: le cas de l'Afrique noire, Itinéraires note et travaux, N6, GENEVE, institut universitaire d'etudes du développement, 1981, P5. Cit in: Aisner P. et Pluss C., La ruée vers le soleil, op cit, P186.

[2]- Collectif: Tourisme international et sociétés locales. Problèmes politiques et sociaux, Paris, Documentation française, n 423, 1981, P9, cit in: Aisner P. et Pluss C.: La ruée vers le soleil, op cit, p186.

ورد في: عادل الوشاني: أساسات علمية للظاهرة السياحية: التاريخ والهوية والمناويل، دار نشر علاء الدين، صفاقس، تونس، 2016، ص30.

[3]- Aisner P. et Pluss C.: La ruée vers le soleil, op cit, P198.

[4]- أبو بكر أحمد باقادر: سوسيولوجيا السياحة، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، عدد 89، 1997، ص 137.

الأكثر نزوية، والتنفيس عن مختلف مكبوتاتهم وتصعيد أزماتهم والعمل على تحقيق مختلف توازناتهم... بمعنى أنه مثلما جعل من هذه الدول مجالا حيويا لتصعيد أزماته الاقتصادية، جعل منها أيضا مجالا حيويا لتصعيد أزماته النفسية والاجتماعية والعلائقية والعاطفية والجنسية...

سنتوسع في معالجة هذه الأطروحة وذلك بمحاولة تبين واقع الأزمة في الاجتماع الغربي وكيف يتم تصريفها في المجتمعات العربية عبر السياحة.

1) أزمة المجتمع الغربي: من طموح الأنوار إلى الظلمة الجديدة:

دخلت أوربا إلى العصور الحديثة مسلحة بالعقل وبالعلم، وكان الطموح أنّ العلم سيحقّق الخلاص والحرية والرفاه، وأنّ العقل سيسيّد الإنسان، غير أنّ الحاصل هو أنّ العلم لم يتحول إلى أداة للمعرفة وتحقيق الرفاه وإنما أصبح أداة للبحث التطبيقي لتطوير أدوات إخضاع الإنسان اقتصاديا وعسكريا وإعلاميا... أمّا العقل فقد رجّح القيم المادية على حساب القيم المعنوية، فتقيد الإنسان نفسه في مقابل سطوة رأس المال كسيّد جديد، وتراجعت قيمة الإنسان، كما يقول إدغار موران (Edgar MORIN)، كصلة تضامن مع الآخر وقيمة مشاركة ومؤانسة له، في مقابل تطور قيم الفردانية حيث الإنسان الفرد الذي لا أهل له ولا أصدقاء ولا مسيح كما يقول لا بروايار (LA BRUYERE).

لقد شخصت الأدبيات النقدية لمفكري الغربِ نفسه ما يعتمل فيه من أزمة طالت كل أُطُره. هذه الأزمة، التي وسمها يورغن هابرماس (Jürgen HABERMAS) بالظلمة الجديدة، حولت الإنسان إلى فرد مستوعَب ومغترِب الفكر ومستلَب الوعي في واقع استلابي شامل يهيمن عليه الجهاز الاقتصادي الذي أغرق الإنسان في اللهو والملذات، وحوّله إلى مجموعة من الرغبات يحركها[1] ويوجهها كيفما يشاء، استنادا إلى آلة دعائية ضخمة وفعّالة حاصرت الفرد وحكمته بقيود ذهنية وفوقية خارج نطاق الانتقاء الحر[2].

في هذا الواقع الاستلابي، تباعدت المسافات النفسية الاجتماعية بين الناس حتى أضحى المجتمعُ الواحدُ أشبهَ بأرخبيل من الأشخاص المبعثرين، وغدت العلاقاتُ الاجتماعيةُ باردةً ولا شخصيّةً وتقوم على الحساب الدقيق والنفعية، وترسخت الفرديةُ حتى صار الفرد مرجع ذاته ومقاول حياته الخاصة، فتوجهت كل اهتماماته وانتباهاته ورهاناته إلى أشيائه الخاصة يشبعها دون اكتراث

[1]- Eric Fromm: The sane society, Holt, Rinehart and Winston, New York, Eleventh Printing, 1962. P166.

[2]- علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس. منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 72، (بدون تاريخ).

بالآخرين أو التزام بهم، وصار الغوص في العالم الداخلي بحثا عن الأحاسيس الشاذة، والنزوات المتطرفة والشوارد الرغبية المتسيبة همّا وجوديّا ملازما وجهدا موصولا لتجميع هوية شخصية مجزأة في بيئة ثقافية لم يعد فيها للفرد علاقات عاطفة أصيلة، وإنما فقط صلته بذاته ينصت لأهوائها وهواماتها وشهواتها، ويغرف من استجابته لها الشعور بوعي سيّد.

لقد تعاظمت، في هذه البيئة النفسية الاجتماعية، كما يقول جوناثان بوريت (Jonathan BORIT) مشاعر الاستياء، وتفاقمت ظواهر الوحشة والوحدة والسأم والاكتئاب والأوضاع الصحية السيكولوجية العليلة ...

أما في ميدان العمل، فقد أضحى الإنسان في المجتمع الصناعي الرأسمالي يعيش حالة من الانفصال (séparation) في كل أوجه نشاطاته الإنتاجية، فمُتعته انفصلت عن عمله، وجهده انفصل عن عائده، وإنسانيته فقدت قيمتها أمام أولوية الآلة ودورانها الإنتاجي المتواصل.

نحن بإزاء حالة من سلب الذات وتشييئها[1]، واغتراب عن العمل وعن ناتج العمل معا، وتحول إلى ذرة اقتصادية بلا قيمة في منوال اقتصادي يعامل الإنسان كرقم وكشيء.

لقد كانت الحداثة سمة خاصة بالحضارة الغربية، فهي المدخل إليها، إذ تدل على التقدم والتطور وشمولية العقلانية والثورة التكنولوجية، أمّا اليوم فهي تدل على عكس ذلك[2]، إنها تحيل على خيبة الأمل الكاسحة، الأمر الذي دفع باللاوعي الجمعي (inconscient collectif)، كما حدده جورج دومازيل (Georges DUMÉZIL)[3] إلى البحث عن حلول لإعادة التوازن الجمعي ولخفض التوتر ولإعادة الأمل.

إنّ السفر السياحي إلى المجتمعات العربية هو آلية من آليات إعادة الأمل وذلك من خلال فعل نفسي يحوّل هذا السفر إلى طقس من طقوس الانفتاح على الأسطوريّ والخياليّ والعوالم الشرقية الغرائبية[4]. فالغرب، بعد أن اغتصب مُثُل الحداثة التي استند إليها عصر أنواره كما يقول ليوتار

[1]- هاربرت ماركوز: العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 95-96.

[2]- المصدر نفسه. نفس تاريخ الزيارة.

[3]- انظر:

Georges Dumézil, Mythe et épopée, Types épiques indo-européens, un héros, un sorcier, un roi, NRF, Gallimard, 4ème édition, 1984. Tome II.

[4]- سمير عزمي: الحداثة وأزمتها، موقع الكتروني مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نشر بتاريخ 21 جانفي/يناير 2015، تاريخ الزيارة 25-4-2018.

(LYOTARD)[1]، بدأ يبحث عن عوالم غرائبية وعن أساطير مرجعية حائرة في كل مكان[2]، يُصعِّد فيها أزماته ويُخفِّض فيها توتّراتِه ويستجيب فيها لانتظاراته. كيف ذلك؟

سنجيب عن هذا السؤال من خلال دراسة أسماء بعض النُّزُل (الفنادق / Hotels) في جزيرة جربة (التونسية) مستفيدين في ذلك من مقاربة رولان بارط (Roland BARTHES) السيميولوجية ومقاربته حول الأسطورة، وأيضا بالاستفادة من مقاربة بيرّو (PERROT) حول الأسطورة المبرمجة (mythologie programmée)[3].

جربة هي جزيرة تقع في الجنوب الشرقي التونسي، وتبلغ مساحتها 514 كلم^2 وهي تضم حوالي 120 نزلا سياحيا مصنَّفا.

تحمل الكثير من هذه النزل في هذه الجزيرة أسماء الآلهة والملوك الأسطوريين كإيزيس ربة القمر والأمومة لدى المصريين القدماء، وتانيت الآلهة القرطاجية رمز الأمومة والخصب والنماء وازدهار الحياة، وأوزوريس إله البعث والحساب عند المصريين القدماء، وأوليس ملك أنطاكيا الأسطوري، وتيليماك الأمير بن أوليس، والملكة بينيلوب زوجة أوليس، وزيوس أبي الآلهة والبشر في الأسطورة الإفريقية، وهيليوس إله الشمس في الأسطورة اليونانية، ونيريد إله البحر في الأسطورة الإغريقية، وأكزولا (Oxola) إله الحياة والنقاء في الديانة الكوندومبولية (Candomble)، وهي ديانة إفريقية برازيلية، واسم النزل (Oxola house) أي دار الإله، وأثينا إله الحكمة الإغريقية، والإلياذة (Iliade)، وهي ملحمة شعرية أسطورية تحكي قصة حرب طروادة، وأوديسا (Odyssee)، وهي ملحمة شعرية أسطورية تحكي قصة حرب طروادة، وهوميروس (Homer)، وهو شاعرٌ ملحميٌّ إغريقي أسطوري يُعتقد أنه مؤلف الملحمتين الإغريقيتين الإلياذة والأوديسة... هذه الأسماء الأسطورية وغيرها ليست اعتباطية وإنما وراءها آلة إشهارية خبيرة في الإنصات للأحلام والانتظارات والشوارد الرغبية، وهي تهدف إلى الاستجابة إلى كل ذلك في الفعل الإشهاري برمّته بما في ذلك التسمية الإشهارية نفسها، كما تهدف إلى الإصابة حيث تجب الإصابة...إنها تصيب

---

[1]- Magazine littéraire, N° 225, 1985, p. 43.

[2]- Baudrillard, Jean, «La modernité», Encyclopédie Universalis, volume 11.

[3]- PERROT, Marie Dominique ; Gilbert RIST et Fabrizio SABELLI (1992), La mythologie programmée: l'économie des croyances dans la société moderne, Paris : Presses Universitaires de France. Cit in Boualem Kadri et Djaouida Hamdani Kadri : Discours publicitaire et mythologie touristique: une analyse sémiologique des mythes du Club Med. Revue téoros .2012.

اللاوعي وتصطنع له أساطير يعوض فيها ويُصعِّد ويُحوِّل ويُسقط... إنّ خبراء السياحة هنا، في الوقت الذي يعيدون فيه إنتاج الأساطير في تسمية النزل لأغراض تسويقية تجارية، يثبتون فرضية ميرسيا إلياد (Mircea ELIADE) القائلة باستمرار الأساطير القديمة في المخيال العام لمجتمعاتنا الحديثة[1].

إن السؤال الرئيس هنا هو: ما هو أثر هذه الأسماء الإشهارية الأسطورية في لاوعي المتقبِّلِ، السائحِ الغربي ووعيه، بمعنى آخر، ما هي الدلالات التي يتلقاها المتقبل السائح من هذه الأسماء الأسطورية للنزل؟

في الحقيقة، لقد أتاحت لنا المعالجة السيميولوجية أن نقف على دلالات عديدة ومختلفة لهذه الأسماء، سنكتفي في هذه المعالجة بأربع دلالات نعرضها تباعا مع التأكيد أنّ الأسطورة هي منظومة كلام أيْ منظومة من الصيغ الدلالية، وبالتالي فإنّ هذه الأسماء تبقى مفتوحة على الاستفهام السيميولوجي والتأويل. إنّها كالنص بنيتُه متغيرة من قارئ إلى آخر.

2) الدلالة الأولى: السياحة الغربية في البلدان العربية: سفر نكوصي إلى المرحلة البدائية للإنسانية.

إنّ تسمية النزل في جزيرة جربة بأسماء أسطورية من آلهة وملوك فيه إحالة إلى مرحلة زمنية بدائية حيث مستوى وعي الإنسان خياليّ وإحيائي، وأسطوري وخرافي، وسحري وغيبي... ولم يدشن بعد اللوغوس والفكر المجرد والتجريبي والتفسيري... لقد كان الإنسان في الحقبة البدائية يواجه الطبيعة خائفا منها ولكنّه كان، في الوقت نفسه، مندمجا بها. فهو بعضها وهي بعضه: كما كان يفسر الظواهر بها.

إنّنا هنا بصدد عمل إشهاري منهجي يفتح الخيال على حركة عكسية للتاريخ، ويغري بإمكانية السفر النكوصي إلى المرحلة الطبيعية، حيث طفولة الإنسانية الضائعة ووحشية هذه الإنسانية المستعادة كما حدد ملامحها العديد من مفكري الغرب، وإلى إنسان تلك المرحلة الذي خفّضته مِثل هذه الأدبيات المحكومة بالإثنومركزية الغربية إلى مستوى الكائن التراثي. فهو ذلك البدائي «المتوحش الطيب» (Le bon sauvage) الذي لم تكتسحه الحضارة، كما تخفّض كل ثقافته

[1]- ELIADE, Mircea (1957) Mythes, Rêves et Mystères, Paris, Gallimard. p 310.

ومختلف إبداعاته المادية والرمزية إلى مستوى التراث الإنساني ما قبل التحضر[1].

إنّ البنية العامة لهذا الإنسان التراثي أسطورية أي لا زالت هناك في الماضي ساكنة ولا تطورية، وبالتالي فهي في إيحاء من الإيحاءات متحف حيّ من متاحف التاريخ البشري الذي لا بدّ من زيارته لفهم السيرورة العامة للوجود البشري كيف كان وكيف أصبح... ولبناء المعرفة التاريخية استنادا إلى المعايشة الذاتية، وللاستمتاع الفرجوي، ولمعايشة تجارب وجوديّة خصوصية وثريّة بالحسّ المختلف...

إنّ هذه التسميات تُحجِّم المجتمعات العربية إلى مستوى المجتمعات البدائية للفرجة وللتجربة الغرائبية القائمة على المخاطرة والمجازفة والاستكشاف النكوصي، أي استكشاف الماضي حينما كان بسيطا حضاريا، وبدائيا إنسانيا، وذلك من خلال مجتمعات لا تزال تعيش الماضي في الحاضر.

هذه المضامين البدائية العجائبية تُجيِّش لدى السائح الغربي الوهم بإمكانية الهروب، ولو المؤقت، من ضغوطات نسق الحياة العصرية وإكراهاته، وتفتح له قوسا لرومانسية حالمة بإمكانية العيش في الماضي واقعا في أوج حسه، فهذه المجتمعات البدائية بتراثها الغرائبي هي الماضي بالنسبة للحضارة الغربية، وتكفي بضع ساعات على متن طائرة للسفر العكسي إلى هذا التراث حيث هذه الشعوب التراثية المتماهية مع الطبيعة.

يبدو واضحا أنّ هذه المضامين تُحجِّم المجتمعات السياحية النامية ومنها المجتمعات العربية إلى مستوى «البدائيين للعرض السياحي» (Des primitifs pour tourists)[2]، لكنها في المقابل تثمن الغرب إلى مستوى الإنسان المستكشِف والمتحضر والمدني والذي يتصف بالتقدم والقوانين الوضعية والحركة المدنية والعقد الاجتماعي.

إنّنا بصدد صورة نمطية أي قالب جامد يتحكم في نظرة الغرب إلى العرب. والحقيقة أنّ سياقا تاريخيا خصوصيا سمح بتشكل هذه الصورة النمطية وتَبلوُرها.

فمنذ عصر الاكتشافات الجغرافية ومطلع عصر التنوير الأوروبي، كان الفكر الغربي يعيش في عالم

[1]- نحن نعلم أن بعض المفكرين الغربيين قد تجاوزوا هذه الاثنية المركزية الضيقة إلى قراءات أكثر موضوعية وإنصافا لغير الغربيين أمثال الأنتروبولوجي الفرنسي بيار كلاستر (Pierre CLASTRES) وتحاليله الجريئة في مجال الأنتروبولوجيا السياسية وأيضا الأنتروبولوجي الفرنسي جورج بالانديه (Georges BALANDIER).

أُنظر:

- جورج بالانديه: الأنتروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 2007.

- بيار كلاستر: مجتمع اللّادولة، ترجمة محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991.

[2]- Bugnicourt (J) et al: Touristes_rois en Afrique, Dakar-Paris, Enda-Karthala, 1982, P120- 121.

لا تشاركه في صنعه الحضارات الأخرى... وبقدر ما كان هذا الفكر يتقدّم في البناء الحضاري، كان ذلك مصحوبا لديه بشعورين: أولهما الشعور بأن اكتمال البناء الحضاري من الناحية المادية لا يمكن أن يكون إلا ضمن علاقة هيمنة على العالم الآخر. أما الشعور الثاني فإنه يتعلّق بالوعي بالذات الذي تكوّن لدى الغرب، ومضمون هذا الوعي أنّ أوروبا هي مركز الحضارة والثقافة والعقل في التاريخ.

ضمن هذا الشعور بمركزية الذات، صوّر الاستشراقُ الآخرَ العربيَّ على أنّه ينتمي إلى جنس آخر، وأنّ شخصيته القومية تشوبها عيوبٌ جسيمة كالكسل الفكري والعقم والخمول، أما حضارته فهي ضرب من ضروب الفلكلور وثقافته بربرية تسودها المبالغات[1].

يبدو أننا بصدد إعادة إنتاج هذه الصورة النمطية التي تكاد لا تجانب في مضامينها القولَ الاستشراقيَّ ذا النزعة المركزية الاستعمارية، فالإنسانُ لا يزال ذلك الكائنَ التراثيَّ الغرائبيَّ، والتاريخ لا يزال سكونيا لا تطوريا، والتراث لا يزال بنية متأبّدة لا ينفصل فيه الحاضر عن الماضي.

الاستشراق أغرى في الماضي بالاستعمار وحفّز عليه، وهذه الصّورة تغري اليوم بالسياحة وتحفّز عليها...[2].

3) الدلالة الثانية: مغالبة الشيخوخة والتنعم المديد بالشباب.

إنّ الآلهة لا تهرم ولا تموت فشبابها أزلي، بل وفي يدها مفاتيح الحياة والخصوبة ونضارة الشباب... (إيزيس وتانيت). إن تسمية النزل بأسماء الآلهة الخالدة ليس اعتباطيا وإنما يتوجه بشكل قصدي مباشر إلى شريحة واسعة من السُّيّاح وهي شريحة المسنين وخاصة منهم المسنات. فهذه التسميات المبشرة بالقدرة على مغالبة الشيخوخة والتنعم المديد بالشباب تستجيب لانتظارات عدد ثقيل من السائحات المسنات، فترُجّع كيانهن الآفل في التسمية نفسها، وتَعِد باستعادة روق الشباب وعنفوانه وميعته (Fleur de la jeunesse).

إنّ فنّيّي الإشهار السياحي، بما هم خبراء في الأحلام والشوارد الرغبية،[3] يدركون جيدا احتياجات

---

[1]- علي شعيب: الاستشراق وكتابة التاريخ، الفكر العربي المعاصر، عدد 70-71، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989، ص 59.

[2]- عادل الوشّاني: السياحة الدولية في البلاد العربية: حوار بين الثقافات أم مدخل آخر للهيمنة الغربية على البلاد العربية. مؤلَّف جماعي بعنوان الممارسة الثقافية في مجتمع المعلومات والاتصال، منشورات المركز الوطني للاتصال الثقافي، تونس، 2005، ص 101-107.

[3]- إنّ الاشهار يشتغل على الرغبات المكبوتة وعلى التعويض كما يشتغل على صناعة الأحلام والاستجابة لها.

أُنظر:

Fabienne Baider, Marcel Burger et Dionysis Goutsos (dir), La communication touristique, Approches discursives de l’identité et de l’altérité, L’Harmattan, Paris, 2004.

جمهورهم وانتظاراته، حتى الساكن منها في اللاشعور، فيعملون على تحقيق هذه الانتظارات والرغبات والنزوات والشوارد الرغبية في كل العملية الإشهارية، مما يَعِد بإمكانية تحقّقها بالفعل.

إنّ تسمية النزل بأسماء الآلهة والملوك تعد بديناميكية واسعة للفعل، كما تحيل إلى عنفوان الشباب وجيشانه وكل قيم الاحتكاك والحرارة والرفاهة العاطفية والحب المفرط والجنس العميق والإنفاق السخيّ... وهي قيم هجرت الميدان الاجتماعي الغربي الذي شهد حالة من التفتيت الذري والانفجار النووي الذي مسّ قلب حياته الاجتماعية[1]... وإنّ أمكنةً أخرى وأقواسًا زمنية نوعية أخرى مهيأة لتحقيق هذه الانتظارات وإشباع هذه الاحتياجات التي لم يعُد ممكنا حتى مجرّد انتظارها في الحياة الاجتماعية العادية، دعك من الاستجابة لها وإشباعها .إنّ هذه الأمكنة الأخرى هي النزل مقر الآلهة المتحررة من إكراهات المكان، وإنّ الزمن الآخر هو الزمن السياحي الأسطوري المتحرر من إكراهات الزمان... وإنّك، كسائح مقيم في هذه البنية المكانية والزمانية، متعالٍ كالآلهة ومتحرِّرٌ من إكراهات الإنسان.

إن المسنات، في المجتمعات الغربية، بما تمارسه هذه المجتمعات من عبادة الشباب ضمن ما يسميه رولان بارط بالعنصرية الشابة، ينزلقن ببطء خارج الميدان الرمزي، وتتقلص علاقاتهن الاجتماعية العاطفية، وتتنازل يوما بعد يوم قيمتهن الاجتماعية. إنهن يعشن حالة من التناقض الحاد والتدميري بين صورة الذات لديهن وبين صورتهن عند الآخرين، وهو ما يزعزع كيانهن. فهن بالنسبة إلى أنفسهن ذوات لها رغباتها وآمالها وطموحاتها أي لها مستقبلها، أما بالنسبة إلى الآخرين فهن ذوات بدون آفاق، تالفة وعديمة الفائدة، وليس لها سوى ماضيها. هذا التناقض الحاد بين الصورتين عبرت عنه «سيمون دي بوفوار» (Simone DE BEAUVOIR) بعمق منجرح بقولها «أنا أصبحت شخصا آخرَ في حين أنيّ ما زلت أنا نفسي»[2].

في هذا الواقع الكارب والملغي والمهمِّش للمسنات، تفتح آلة الإشهار السياحي لهنّ إمكانية واقعية لتحقيق التماسك الذّاتي وسط التدمير، وذلك بأن تُروِّج معانيَ إشهارية تفيد أنّ هناك مجتمعات استقبال سياحي، ومنها المجتمعات العربية، تُنزلهن منزلة الملوك وذلك على قاعدة «الزبون هو الملك» (Customer is king / Le client est roi) الذي هو دائما على حق، وتنزع عنهن صورتهنّ الموضوعية كمسنات وتصبغ عليهن صورة جديدة كسائحات. وصورة السائح

[1]- دافيد لو بروتون: أنتروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1993، ص 156.

[2]- **Simone de Beauvoir, La vieillesse, Gallimard, Paris, 1970, P 130.**

النمطية الغالبة في هذه الدول هي ذلك «البنك المتحرك» الذي ينفق ما فيه على ملذاته ومتعه الحسية، من هنا جاء الاتجاه القنصي للسياح[1]، حيث يسعى عدد واسع من الشباب في هذه الدول للحصول على أكبر عائد مالي من أيّ مواجهة مع السياح وذلك بأن يقول لهم ما يريدون سماعه، وأنْ يحقق لهم بالكلمة كما بالفعل انتظاراتهم حتى الساكن منها في اللاشعور، ويستجيب لرغباتهم حتى التي بفعل تجاوزية الزمن أو محدوديّة الخَلْق أو تحديدية المجتمع ما عاد بإمكانهم تحقيقها.

إنّ هذه المعاني الإشهارية تَعِد السائحات المسنات وتبشّرهنّ بوجود شبابي كامل، كالآلهة، فتضمر ما تضمره، وتلمح ما تلمحه من اتصاليات اجتماعية عاطفية رومانسية ممكنة... يمكن أنْ تتحقق في أطر مغايرة يتخلص فيها الإنسان من هويته الموضوعية ليتحصل على هوية خصوصية وهي الهوية السياحية وممكناتها المتعالية إلى مستوى الآلهة والتي تفصله عن الإنساني وكل القيود والحدود والإكراهات.

إنّ هذه المعاني تعيد بناء صورة الذات عند السائحات المسنات بما تؤكّد عليه من حضور متجاوز للحدود إلى إمكانية القيام بعمل رغائبي غرائزي على الجسد يعيد له الرونق واليفاعة في زمن ذبوله ويبسه وذهاب نضارته...

نتحدث عن المسنات وليس عن المسنين لأننا لا نهمل الملاحظة السوسيولوجية التي يمكن تعميمها على أغلب المجتمعات وهي أنّ المرأة المسنة تفقد اجتماعيا الإغراء الذي كانت تدين به أساسا إلى نضارتها وحيويتها وشبابها، أما الرجل فيمكن أن يربح مع الزمن قوة إغراء متنامية لأن الثقافات السائدة ترفع لديه من قيمة الطاقة والتجربة والنضج، كما أن القِيَم السائدة تتحدث عن «إغراء الأصداغ الرمادية» وعن «الشيخ الجميل». أما المرأة فتُعمَّدُ كما تقول سيمون دي بوفوار باسم «الجلد الهرم». إنّ الشيخوخة تدمغ بشكل غير متساوٍ في الحكم الاجتماعي المرأة والرجل[2].

إننا هنا في سياق الطموح الحداثي حيث لا يجب الانهيار والاستسلام للجسد وتجاوز صرخة سيمون دي بوفوار في روايتها «المرأة المجربة» (La femme rompue)[3]: «لقد استسلمت لجسدي» واعتناق المقولة الشهيرة الشائعة: «افعل ذلك» (Do it). ومضمون هذا الطموح أنه لكي

---

[1]- W.A. Sutton: Travel and understanding :Notes on the social structure of touring. INTJ. Comp. Social, 8(2), 1967, p23.

ورد في: أبو بكر أحمد باقادر: سوسيولوجيا السياحة، الفكر العربي، العدد التاسع والثمانون، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1997، ص140.

[2]- دافيد لوبروتون: أنتروبولوجيا الجسد والحداثة... مصدر مذكور سابقا، ص147.

[3]- De Beauvoir, Simone: La femme rompue, Edité par Gallimard ,1973.

تقضّي شيخوخة آمنة من كل تهديد، ولكي تطيل حياتك للحدّ الأقصى بأن تعثر ثانية على عمق حياتك وتستعيد تذوقك لوجودك... تناول هذه الفيتامينات وتلك الأملاح المعدنية وتلك الحبوب وهذه الأنواع من الأغذية وتلك الماكس إيبي (Max Epi) التي تحمي من الحوادث القلبية وهذه البيتاكاروتين التي تؤخر شيخوخة الخلايا[1]، ومارِس تلك الرياضة وتنفَّس بتلك الطريقة وافتحْ قوسين على حياة الآلهة تنفتحْ لك فيها كل الممكنات وتمارس فيها كل ما تشاء بدون تحفظ اجتماعي ولا أحكام معيارية قيمية ولا سلطة زمن ولا تذوية للجسد... هذان القوسان هما رحلة سياحية حيث البيئة فردوسية استجابية إشباعية... لِنُشِر هنا إلى أنّ أحد النزل في جزيرة جربة يُسمَّى جربة الفردوس (Jerba Paradise).

هذا الإغراء بانفتاح كل الممكنات ليس مجازا، ذلك أن علاقات منكحية حقيقية تتكوّن بين الشباب المرتاد للنزل والعاملين فيها وعلى هامشها وبين السائحات المسنات الباحثات عن التعويض.

إنّ هؤلاء الشباب يَنشدون، من وراء كل اتصالية ممكنة ومتاحة مع السائحات، وخاصة المسنات، الحصول على الجنس والمال والعطايا وحتى الزواج المختلط المُخوِّل للهجرة إلى أوروبا، أيْ يبحثون عن حلول فردية لمغالبة الكبت الجنسي والتهميش الاقتصادي. أما تلك المسنات فإنهن ينشدن الحب والجنس عند آخرَ سهلٍ ومطواع يغالبن به الإقصاء الاجتماعي والعاطفي.

ويتحقق التبادل ولكنه تبادل غير متكافئ، فما يجنيه هؤلاء الشباب هو عينه ما تخسره تلك السائحات المسنات والعكس صحيح. غير أنه شتّان بين هذا الكسب وذاك وبين هذه الخسارة وتلك.

فجنسانية هؤلاء الشباب هي حب بدون حب، إذ لا يعايشون أثناءها ذواتهم كفاعلين إيجابيين وكمفعلين أحرار لطاقاتهم الحيوية، فهم مغتربون عن هذه الطاقات لأن هدفهم هو بيعها بأغلى ثمن ممكن، ومن ثمة فإنّ إحساسهم بذواتهم أثناء هذه الجنسانية لا ينبع من نشاطهم كعشاق وكمتلذّذين وإنما ينبع من فعلهم التربّحي.

---

[1]- Daniel Cohn- Bendit: Nous l'avons tant aimée la Révolution .Barrault ED, 1986.

ورد في: دافيد لو بروتون: أنتروبولوجيا الجسد والحداثة ...مصدر مذكور سابقا، ص 158.

لقد أصبحت أجسادهم وحيوياتهم رأس مال يجب عليهم استثماره بنجاح من أجل أن يحققوا كسبا ماديّاً، وهذا ما ينحدر بهم إلى مستوى الشيء البضاعة، ويغربهم عن طبيعتهم الإنسانية، ومقابل هذا الاغتراب يكسبون من هذه الجنسانية الزائفة المال وحتى الثراء... أما السائحات المسنات فإنّ الجنس بالنسبة إليهن ليس حالة عاطفية انفعالية منشودة لذاتها، وإنما هو فاعلية حماية ضد النسيان والإقصاء وما يولده في نفوسهن من قلق اضطهادي كارب، فهو يتيح لهن امكانية تفعيل الشعور وإحياء الحس وإنعاش الجسد بعيدا عن مجتمع يلغي الشيوخ لحساب عنصرية شابة، ومقابل ذلك ينفقن أموالهن.

فهل، بحساب الربح والخسارة، يستوي من ينفق ماله لشراء حيوية الآخر وشبابه مع من يبيعهما؟ بمعنى هل يستوي من يلغي ذاته في زمن انطلاقها نحو الإثبات مع من يثبت ذاته في زمن انطلاقها نحو الإلغاء؟

لا يستويان... غير أنّه التبادل اللامتكافئ ضمن المنطق الخضوعي الاستتباعي للسياحة الغربية في البلدان العربية.

4) الدلالة الثالثة: العيش الرغيد بدون عمل وبدون شقاء.

إنّ الآلهة تعيش بدون شقاء حيث أعفتها الطبيعة الكريمة من العمل

(l'Âge d'Or... les hommes vivent sans souffrir... où la nature généreuse les dispense du travail.)

هذه البيت الشعري لهيزيود (Hésiode)[1]، والذي يعكس الوعي الأسطوري الإغريقي، يحيل إلى نمط عيش الآلهة، والحقيقة أنّه حتى على المستوى الزمني التاريخي فإن الأرستقراطية تمثلت بالآلهة فهي لم تعمل إلا العمل الفكري الناعم واستمتعت بالراحة على قاعدة أفلاطون الشهيرة: «لا يدخُلَنَّ علينا من لم يكن مهندساً».

أما الطبقة البورجوازية فقد كانت مسكونة «بعقدة الأرستقراطية» وبهاجس اكتساب الوجاهة التي كانت تحظى بها هذه الطبقة، ولقد توخت، كمدخل لاكتساب هذه الوجاهة الإمعان في الاستمتاع بالراحة والترفيه[2].

---

[1]- **Hésiode: Les Travaux et les Jours. Éditions Mille et Une Nuits ,1re éd. 2006.**

[2]- حول هذه الأطروحة أُنظر: **T. Veblen: Théorie de la classe de loisir. Paris Gallimard 1970.**

بالنسبة للطبقات الشعبية المستهدفة بهذه التسميات الإشهارية للنزل، فإن أسماء الآلهة تعكس، في ما تعكس، ممارسات الآلهة البذخية اللعبية التنعمية الاستمتاعية الترفّهية الرغيدة التي يمكن أن يمارسها العامل الغربي أثناء العطلة السياحية، كما تعكس مجمل أجواء السيادة والنفوذ والحظوة والقدرة الاستملاكية التي يمكن أن ينغمر بها... وهي بطبيعة الحال ليست ممارسات هذا العامل في حياته اليومية الموصومة بالكدح والكفاف، ولا هي أجواء معيشه اليومي الموصوم بالخضوع الاقتصادي لأرباب العمل.

إنّ هذه الممارسات التي تعكس الحظوة والجاه، وهذه الأجواء التي تعكس السيادة والنفوذ، تندرج ضمن إطار ما نسميه بالتماهي الطبقي، أي أنْ يتمثلن العامل بالمنمطات السلوكية للطبقة البورجوازية فيستهلك علاماتها ورموزها التي هي ليست علاماته ولا رموزه، ويعيش نمط عيشها الذي هو ليس نمط عيشه. إنه نوع من الانفصال الظرفي والمصطنع عن الطبقة الأصلية والارتباط الظرفي والمصطنع أيضا بالطبقة العلوية، ومن ثمّة التنعّم الإيهامي للذّات بوجاهتها الاجتماعية (Prestige social) وبقدرتها الإستملاكية... إنّه نوع من التحايل على الواقع الضّنِك بواقع متخيّل رغيد. وهذا عينه فعل الأسطورة.

إنّ هذا التماهي الطبقي يعكس حالة من توكيد الذات وتعزيزها إلا أنه ليس صلبا لأنه توازن وهمي يفنّده الواقع الصريح والفصيح... إنه نوع من التعويض الظرفي لواقع الدونية والتغطية المؤقتة عن العجز... نحن هنا بإزاء واقع زائف يحرر الرغبة ويسمح بانطلاقها، وهذا هو الفعل النفسي للأسطورة، حيث يعمل هذا الفعل على احتواء المكبوت وتفريغه من محتواه الثوري وحتى النقدي ويطرح إمكانية الاستجابة له وإشباعه الكامل من خلال عالم الخدمات المختلفة ومنها السياحة[1]... فتصبح العطلة السياحية بهذا المعنى، في نزل بأسماء الآلهة، آلية ذات نتائج نفسية هامة للتكييف مع الواقع ولخفض التوتر وتقليص الغبن وخفض الوعي بالانجراف في مجتمع لا يعبأ إلا بأصحاب القوة والمكانة[2].

لقد كتب هانس إنتزنسبيرغر (Hans ENZENSBERGER) في هذا الصدد أن الطبقة العمالية المستغلة كان مطلبها الأساسي هو الثورة على الاستغلال ونيل الحرية... غير أن الرأسمالية حرفت

[1]- يذهب هاربرت ماركوز إلى أن صناعات اللذة في المجتمع الصناعي تقوم بترشيد أحلام الإنسان الجنسية واستيعابها داخل إطار النظام القائم، فهي تطلق الرغبة الجنسية من عقالها ولكنها تُفرِّغ مبدأ اللذة من محتواه الثوري وتحتويه تماماً، إذ تطرح إمكانية الإشباع الكامل من خلال عالم الخدمات المختلفة مثل السياحة والنوادي الليلية وأحلام الإباحية. أي أن كل شيء يتم تدجينه، وضمن ذلك الرغبة الجنسية نفسها. أُنظر: هاربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب بيروت، الطبعة الثالثة، 1988.

[2]- علي زيعور: اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، دار الطليعة. بيروت،1991 ، ص 48

هذه المطالب وميّعتها، فكانت السياحة بمثابة الحل السّيّئ للمطلب الجيد حيث تمّ التغيير الظرفي لظروف العيش بالانتقال الظرفي إلى مجتمع آخر، وذلك عوضا عن التغيير البنيوي لظروف العيش بالتغيير البنيوي لمجتمع الأصل[1].

إنّ الرأسمالية حولت الحرية إلى صورة منشودة في أقاصي الوعي أيْ في الحلم، وفي أقاصي المكان أيْ في مجتمعات الاستقبال السياحي، ومنها المجتمعات العربية، التي تمّ خفض كل مقوماتها إلى مجرد بيئة للتصعيد والتنفيس: في أقاصي تاريخها أيْ في معالمها التاريخية وفي آثارها، وفي أقاصي ثقافتها أي في فنونها ومختلف تعبيراتها الشعبية... لقد خُفِّضت هذه المجتمعات إلى محض بيئة مناسبة للتداعي الحر لحريات السائح وفسح المجال الكامل لها وحتى تعديل القيم والمفاهيم المحلية وتغييرها لتتجاوب معها وتتناغم مع انتظاراتها وتستجيب لمتطلباتها، من هنا نتحدث عن تسييح مجتمعات الاستقبال، أي تغريبها عن مقوماتها، وإخضاع مختلف هذه المقومات الثقافية والقيمية والاجتماعية لحريات السياح وانتظاراتهم المطلقة، وعوض أن يبحث هذا السائح كإنسان مقهور ومستغَل ومستلَب عن حريته الجماعية في الثورة كفعل جماعي، يبحث عنها في السياحة وفي الحلم وفي الوهم كفعل فردي، فيعيش الحرية، ظرفيّاً، واهما في بلد السياحة ما كان يجب أن يعيشه، بنيويا، حقيقة في بلده الأصل...

5) الدلالة الرابعة: نفي الموت والاستمتاع بالخلود.

إن الآلهة لا تموت، إنها خالدة وهي تعيش في رفاه، هذا هو الفهم الحاصل في الوعي الأسطوري العام للثقافة الغربية. وحينما نستعمل أسماء هذه الآلهة بكثافة في تسمية النزل فإننا بذلك نكثف صور الوجود والحياة ونُبعِد أفكار الموت والعدم.

إنّ هذه التسميات موجهة إلى مستهلك ينتمي إلى ثقافة غربية مادية ترفض فكرة الموت لما يثيره من رهبة ورعب وتعمل على إخضاعه وكبت فكرته وإقصائه من الحضور في التفكير... وذلك بتكثيف صور الحياة وإمكانيات العيش[2].

كما تَعِد هذه الأسماء بالرفاه الزائد والقوة الخارقة والنشاط الجامح... وهي جميعها ممارسات

[1]- H. M. Enzensberger, Une théorie du tourisme, in Culture ou mise en condition?, Paris, Julliard, 1965, p. 161- 162.

[2]- برهان غليون: مجتمع النخبة. دار البراق للنشر، الطبعة الثانية، 1989. ص 88.

هدفها الاستمتاع الأقصى بالحياة والتنعّم الأفضل بها وإشباع الحاجات المادية الغرائزية إلى ما لانهاية... كما تدعو إلى الاستسلام الكامل للذّات المادية والإنصات الإشباعي الدّقيق لشهواتها ورغباتها وتهويماتها وشواردها وذلك بغرض نفي الموت وتعميق الشعور بالحياة والكينونة[1] وإعادة إنتاج الأمن الوجودي وتبديد القلق العائم المرتبط بعدم الثبات والنقصان ...

إنّ الرسالة التي ترسلها هذه الأسماء هو أنّ هذه الحياة ليست مشفوعة بالضرورة بوجود آخر بعدها، وإنما هي الرحلة الوجودية الكاملة في مبتداها ومنتهاها، وأن الجنة، بما تعنيه من نعيم مطلق، هي ههنا في القصور الفارهة المترفة، مقر عيش هذه الآلهة، وفي نمط وجودها القائم على البذخ والمتعة والرفاه والراحة وعدم التعب، بعيدا عن لعنة الكدح والشقاء في تحصيل العيش والمقولة الدينية المؤنِّبة: «ستحصل على خبزك بعرق جبينك» (tu gagneras ton pain à la sueur de ton front)[2].

إن الجنة، مقر خلود الآلهة، هي عينها هذه النزل وهي في متناول من ينزل بها.

وإن الآلهة مطلقة الحرية، وهي غير محكومة بالمحظورات والمحرمات، ويلتقي ذلك مع وعي الإنسان الحديث الذي يبحث باستمرار عن التحقق المادي الدائم وعن الإشباع وعن اللذة الكاملة.

إن هذه المعاني والدلالات الثقافية المتصلة بالمسألة الروحية، لا شكّ أنها تخدم البعد الاستهلاكي السياحي كونها تتنزّل في سياق إشهاري. ولكنّ هذا السياق الإشهاري نفسه يتنزّل هو الآخر في سياق أوسع وهو السياق الثقافي لدول الاستقبال. وهنا ينفتح باب آخرُ للتحليل:

إنّ المجتمعات العربية السياحية التي تُرَوَّج فيها مثل هذه التصورات ذات المعاني والرسائل الثقافية المادية الزمنية هي مجتمعات ذات ثقافة روحية دينية تنظر إلى مسائل الحياة والموت والوجود والعدم نظرة مغايرة تماما. فالحياة في هذه الثقافة ليست هي رحلة الوجود برمتها وإنما هي مجرّد فاصل وجودي قصير، إنها مبتدى الرحلة فحسبُ تليها مرحلة الوجود البرزخي الذي هو الموت، تليه مرحلة الوجود الأخروي، أيْ أنّ العدم في هذه الثقافة غير موجود.

إنّ معاني هذه التصورات الإشهارية ودلالاتها تؤسّس قاعدة لعدم الاعتراف بالاختلاف الثقافي.

[1]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]- Calvin, Institution de la religion chrétienne. Cit in Pierre Bouvier, Le travail, PUF, Paris, 1991, p 16.

فالقيم الروحية الدينية للمجتمعات العربية تُغيَّب لصالح القيم المادية الزمنية للمجتمعات الغربية الرأسمالية. والثقافة الروحية تمُحى لصالح الثقافة المادية وفي ذلك تخطٍّ لمفاهيم الاختلاف الثقافي والخصوصيات الحضارية والحق في الاختلاف الاعتراف بالغيريّة...[1].

خاتمة

هذه الومضات الأربع تجيب عن الاستفهام الذي طرحه عالم الأنثروبولوجيا والاجتماع دين ماكنيل من أنه يجب علينا أن نفهم ما يميز إنسان الحداثة لنستطيع تحديد دوافعه لممارسة السياحة.

إنّ الإنسان الحديث يعاني من الاغتراب والتشتت والسطحية، وبالتالي فإنّ السياحة تمثل بالنسبة له ظرفا مصطنعا يخفض فيه التوتر ويمارس فيه المتعة الخالصة ويعيد فيه إنتاج المعنى ويفتح فيه إمكانيات جديدة للفعل في كل ممكناته النزوية والرغائبية والغرائبية والرغبوية وحتى الشذوذية...

إن السياحة هنا تنتزع الإنسان من إخفاقات الحداثة وفشلها لتكون بمثابة عودة إلى الخلف، إلى المجتمعات البدائية البسيطة التي لا تزال تعيش على حالتها الطبيعية والتي يمكن فيها ممارسة المتعة الخالصة في بعدها الأكثر حرية.

إنّ الغرب سيمارس هذه الحرية الاستمتاعية السائبة في المجتمعات النامية ومنها المجتمعات العربية التي انخفضت قيمتها إلى مستوى المادة الاجتماعية البدائية المستقبلة للسياح الغربيين بخضوع يساعدهم على التحلل الحر من الإكراهات وتصعيد الأزمات وتعويض الإخفاقات وتصريف الشذوذ والنزوات...

[1]- عادل الوشّاني: أساسات علمية للظاهرة السياحية، مصدر مذكور سابقا، ص 61-62.

التمهيد لـ "ما بعد الاستعمار"

أواليات العنف الاستعماري: التجربة الأوروبية

محمد نعمة فقيه[*]

تسعى هذه الدراسة إلى بيان الأسس التاريخية والمعرفية لنشوء الاستعمار الحديث. ولكن هدف الباحث هنا يرتكز بصفة أساسية على إظهار دور القوة القهرية للبنية الاستعمارية بما تختزنه من عنف وسيطرة في ترسيخ السيطرة على المجتمعات والبلاد العربية والإسلامية منذ أواخر القرن التاسع عشر وإلى يومنا الحالي. ولأجل ذلك يقوم الباحث برصد تحليلي للمحطات الكبرى التي مرّت بها الحركة الاستعمارية الحديثة ومهّدت بالتالي للزمن الما بعد الاستعماري الذي تعبره المنطقة اليوم بأشكال واتجاهات وآليات لا حصر لها.

"المحرر"

يمكننا اعتماد تاريخ (1493م) بدايةً رسميّة للفعل الاستعماري، بمفهومه الأوروبي، أي الاستعمار القائم على النّهب العنيف للمستعمرات ونقل المنهوبات إلى «مركز» استعماري أوروبي (Métropole)، على غير ما كانت عليه حركة الاستعمار البشري، منذ نشأة المجتمعات البشريّة، والتي كانت عبارة عن انتقال جماعة من البشر، قبيلة أو شعب، من موقع أو موطنٍ أصلي لها، للاستيطان في مكان ما، بشكل سلمي أو بالغلبة، واستعمارها، بمعنى عمارتها، ثم تتّخذ هذه الجماعات أو الشعوب من المنطقة التي استعمرتها موطناً لها ومستقرّاً، ولو إلى حين.

وباستثناء محاولة الاستعمار بهدف الاستتباع والنّهب العنيف خلال الحروب الصليبيّة على سواحل بلاد الشام في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، لم تشهد المجتمعات البشريّة حركة

* - أستاذ جامعي، وباحث في التاريخ الغربي الحديث ـ لبنان.

استعماريّة قائمة على النّهب العنيف، سوى تلك التي باشرتها مملكتا إسبانيا والبرتغال ابتداءً من أواخر القرن الخامس عشر، وكانت تستهدف نهب كل ما يقع تحت يدها في المحيط الأطلسي وشمالي إفريقيا وغربيّها وصولاً إلى جنوبيّها و«العالم الجديد»، مُنهيَةً بذلك «شرعيّة» القرصنة التي كان يمارسها البحّارة الأوروبيون، على سواحل أفريقيا الشماليّة والغربية وساحل بلاد الشام، والتي كانت تقوم على قاعدة «انهب واهرب».

ونحن إذ نعتمد هذا التاريخ، 1493، بوصفه البداية «الرّسميّة» لحركة الاستعمار الأوروبي لمناطق وشعوب غير أوروبيّة، نسترشد بما تضمّنه المرسوم البابوي، الذي أصدره البابا إسكندر السادس (رودريجو بورجيا)، وبارك بموجبه ملكيَّ إسبانيا والبرتغال، لما يقدّمانه من خدمات لنصرة الكنيسة، والتبشير بالسيّد المسيح حول العالم، وأنّه تقديراً لجهودهما وتضحياتهما في هذا السبيل، فإنّه يقرّ ويبارك المعاهدة التي تعاهدا عليها، وهي معاهدة توردسيلاس (Tordesillas) عام 1493 والتي تمّ تعديلها عام 1494، حيث تقاسما العالم بينهما، فرسما خطّاً وهميّاً في المحيط الأطلسي يمتدُّ بين القطبين الشمالي والجنوبي، فمنح البابا كل المناطق المستكشفة أو التي ستُكتَشف غربي الخط إلى ملك إسبانيا، وشرقيِّه إلى ملك البرتغال.[1]

وبناءً على «تقسيم العالم» هذا، جاءت الإرادة الملكيّة التي أعلنها ملك البرتغال منذ بداية القرن السادس عشر (1507)، السّيادة البرتغاليّة التّامّة على المحيط الهندي، معتبراً أن مياه المحيط مياهٌ برتغاليّة، وأنّ على كل سفينة تجاريّة تمخر عباب المحيط، أن تحصل على تصريح بالإبحار من حاكميّة أحد الموانئ البرتغاليّة، وأنّه يحق للسفن البرتغاليّة اعتراض أي سفينة، مهما كانت تابعيتها، في أعالي البحار لتتأكّد من أنها تحمل تصريحاً بالإبحار وتُطابِق حمولتها مع التّصريح. وكلّف الملك فاسكو دا جاما[2] بتنفيذ مضمون هذه الإرادة الملكيّة بالقوّة على من يرفضها، وأمدّه بالقوّة الحربيّة اللاّزمة لذلك[3]. بينما كانت الغزوات البحريّة الإسبانيّة باتجاه «العالم الجديد» قد باشرت نهبها العنيف لما تقع عليه أيديها وتستعمر البلاد باسم ملك إسبانيا[4]. فيقول أمريكو فسبوتشي

---

[1]- ج. هـ. ولز، "معالم تاريخ الإنسانية»، المجلد الثالث، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1961، ص.: 1029.

[2]- فاسكو دا جاما، يُعدّ من أنجح مستكشفي البرتغال في عصر الاستكشاف الأوروبي وهو أول من سافر من أوروبا إلى الهند بحراً. كُلِّفَ من قبل ملك البرتغال مانويل الأول بإيجاد أرض للمسيحية في شرقي آسيا وبفتح أسواقها التجارية للبرتغاليين، قام دا جاما بمتابعة استكشاف الطرق البحرية التي وجدها سلفه بارثولوميو دياز عام 1487 م والتي تدور حول قارة أفريقيا عبر رأس الرجاء الصالح وذلك في أوج عهد الاستكشافات البرتغالية التي كان هنري الملاح قد بدأها.

[3]- ك. م. بانيكار، "آسيا والسيطرة الغربيّة"، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، دار المعارف بمصر، القاهرة 1962، ص.: 39.

[4]- هـ. ج. ولز، المرجع المذكور، م3، ص.: 1020 – 1025.

(الذي أعطى اسمه للقارة الجديدة)، بأنّه خلال الفترة ما بين عامي 1499 و1507 قام بأربع رحلات إلى «العالم الجديد»[1].

يمكن، وبمختلف المقاييس، اعتبار الحركة الاستعماريّة التي باشرها الإسبان والبرتغاليّون مع نهايات القرن الخامس عشر، بأنّها استئنافٌ للحروب الصّليبيّة، أكان لجهة الأهداف أو الشعارات، وحتى لجهة الأساليب. ولكنّها لم تعُد تقتصر على موانئ وحواضر العالم الإسلامي في البحر الأبيض، بل تجاوزت هذا الحيّز الجغرافي الضيِّق لتشمل شعوب وحضارات ومناطق العالم بأسره.

بيد أنّ ما يجب البحث عنه هو: كيف تحوّلت أوروبا الغربية عموماً، من أعدادٍ لا تُعدُّ ولا تُحصى من المقاطعات والممالك المتناحرة والمتقاتلة في ما بينها، المحكومة بصراعٍ طويل ويائس من أجل البقاء، إلى قوّة، أو قوى، قادرة على تسيير الأساطيل في المحيطات، تستعمر الشعوب والبلدان في مختلف أصقاع الأرض، تغزوها وتنهبها وتفرض سطوتها عليها، بعد أن كان البحر الأبيض بحراً إسلاميّاً صرفاً والبحر الأدرياتيكي (التيراني) بحيرة عربيّة، حسب تعبير المؤرّخ البلجيكي هنري بيرين؟ وكيف حقّقت الانقلاب في ميزان القوى الدَّوليّة لصالحها حتى يكون باستطاعتها أن تلعب هذا الدّور؟ وهل يمكن للباحث الجاد الاكتفاء بالقول أنَّ التّقدُّم العلمي والتطوُّر الصّناعي الذي شهدته أوروبا الغربية في تلك الفترة هو ما أمَّن لها التفوُّق في صناعة السفن والأسلحة النّاريّة، وبالتّالي التفوُّق في ميدان الحرب؟ أم أن الأمر يفرض على الباحث الجاد أن يذهب بعيداً في استكشاف دور النّهب العنيف، الذي مارسه القراصنة على امتداد ستة قرون (من القرن التاسع حتى القرن الخامس عشر) على العالم الإسلامي، في التّأسيس لبناء مجتمعات كاملة تتغذّى دورتها الاقتصاديّة على مردود المنهوبات التي كانت تتحوّل إلى محفّزات لمزيد من تطوير الجهاز العنفي للحصول على المزيد من المنهوبات؟

يربط عددٌ من المؤرخين بين سقوط القسطنطينية بأيدي العثمانيين عام 1453، والتطوّرات التي شهدتها أوروبا، ويتّفق الجميع على اعتبار هذا التّاريخ بأنّه نهاية «للقرون الوسطى» الأوروبية، وبداية للعصر الحديث. ويَعْنون بالعصر الحديث، بشكل خاص، وضع المجتمعات الأوروبية على سِكَّة التَّطوُّر وظهور الدول المركزية وازدهار الثقافة والفنون والعلوم بمختلف مستوياتها. وهو

[1]- جاء ذلك في رسالة كتبها في عام 1502 أو 1503 تحدّث فيها عن اكتشافه لقارة جديدة، وضمّنها وصفًا مفعماً بالحيوية للأرض الجديدة وسكانها. نُشرت الرسالة في عام 1503 أو 1504 تحت عنوان "العالم الجديد". اكتسبت الرسالة شهرة واسعة وأعيد نشرها في عدة طبعات وترجمت إلى عدة لغات. وحصل فسبوتشي الفلورنسي الأصل على الجنسية الأسبانية في عام 1505م، والتحق بوكالة حكومية تعني بالروابط التجارية مع العالم الجديد. شغل منصب كبير الملاحين في هذه الوكالة من عام 1508 وحتى وفاته عام 1512.

ما يعتبرونه وضع الأسس لتحقيق الانقلاب في التوازن الدولي لصالح الكتلة الأوروبية بمواجهة السلطنة العثمانية، التي كانت تشكّل، حتّى ذلك الوقت، القوّة الأهم والأعظم في التوازن الدولي. ونادراً ما أَوْلى، الذين ربطوا بين الحَدَثين، اهتماماً كافياً لأدوات ومحفّزات التّطوّر الأوروبي، بعيداً عن «الأنويّة» الأوروبية. ونلاحظ أنّهم تجنّبوا الخوض في ما هو أصل وأساس ذاك التطوّر. فتمّ التّركيز على عددٍ من النتائج، وعلى ظواهر جانبيّة وفرعيّة، وقالوا أنّها هي ركيزة ذاك التطوّر، وأنّها هي القاعدة التي تشكّلت عليها عمليّة الانطلاق، وبالتالي هي التي أدّت إلى إنتاج الانقلاب في التّوازن الدّولي لصالح أوروبا الغربيّة.

أ - أوروبا القرون الوسطى: لمحة سريعة:

وحتى لا نذهب بعيداً في هذا المجال، سنكتفي ها هنا بالإطلالة على ما كان عليه الواقع الأوروبي قبل أعوام من مرحلة «القرون الوسطى» لنتبيَّن ركائز هذا الانطلاق وأسبابه.

من العبث الكلام عن الدول والحكام والأنظمة التي كانت قائمة في أوروبا إبّان القرون الوسطى، إذ لم يكن هناك دولٌ ولا حكّامٌ ولا أنظمةٌ. وعلى حد وصف الأستاذ هـ.ج. ويلز، فإن «كل ما في الأمر أن بعض حكام المقاطعات الصغيرة أو الكبيرة كانوا يستولون على قلعة أو ناحية من الريف ويحكمون منطقة حكماً غير مستقر. فكانت الجزر البريطانية مثلاً، مقسمة بين حشد كبير من الحكام، وكان هناك زعماء كليتون عديدون في ايرلندا وإيسلندا وويلز وكورنوال[1]، يتقاتلون ويتغلبون أحدهم على الآخر أو يخضعون بعضهم لبعض. وكان الغزاة الإنكليز ينقسمون أيضاً إلى عدد من الممالك غير المستقرة، وهي كنت وسكس وساسكس وإسكس ومرسيا ونورثمانيا وإنجيليا الشرقية، وهي دول لا تنقطع الحرب بينها أبداً»[2].

ويتابع الأستاذ ويلز وصفه قائلاً: «كان ذلك شأن معظم أقطار العالم الغربي، فأنت واجد أسقفاً يتولى الملك، كما كان غريغوري الأكبر في روما. وواجد ها هنا مدينة أو مجموعة من البلدات تحت حكم دوق أو أمير لهذه أو لتلك. وكنت تجد بين الخرائب الهائلة بمدينة روما، أسراً نصف مستقلة من مغامرين شبه نبلاء، كل يذود عن حياضه ومعه أتباعه. وكان للبابا نوع من السيادة العامة على هؤلاء ولكن كان ينافسه في تلك السيادة ويفوقه تماماً في بعض الأحيان دوق روما (...) وكانت

[1] - كورنوال، مقاطعة إنكليزية ساحلية جنوب غربي إنكلترا. تقع إلى الغرب من نهر تامار وديفون. المركز الإداري والمدينة الوحيدة في المقاطعة هي مدينة ترورو.

[2] - هـ.ج. ويلز، "معالم التاريخ الإنسانية"، المجلد الثالث، مرجع مذكور، ص.: 825 – 826.

إسبانيا على هذا الانقسام السياسي الشديد نفسه الذي كانت عليه إيطاليا وفرنسا وبريطانيا»[1].

عموماً، ليس منطقياً الكلام عن أوروبا «القرون الوسطى» بوصفها كلاًّ اجتماعيّاً أو حضاريّاً منسجماً، فإلى جانب انشطارها في الولاء إلى الكنيسة الكاثوليكية أو إلى الكنيسة البيزنطية الأرثوذوكسية الذي أدى إلى قسمتها إلى أوروبتين شرقية وغربية، فإن مفاهيم مثل "المجتمع الأوروبي" أو "الحضارة الأوروبية" أو "الجماعة الأوروبية"، لم تكن قد وُجدت بعد.

والواقع أن كل كلام عن «حضارة أوروبية» قبل «القرون الوسطى»، هو ضرب من الإسفاف، فعلى الرغم من كل ما يُقال حول أثر «القرون الوسطى» على أوروبا، وحول الدمار الذي لحق بها، فممّا لا ريب فيه، هو أنها حققت وجودها للمرة الأولى في التاريخ خلال هذه المرحلة، لتكون «القرون الوسطى» بالنسبة لأوروبا بمثابة المخاض الحقيقي لولادتها وتشكُّلها، ويسقط بالتالي مفهوم «القرون الوسطى» عن المرحلة الممتدة ما بين أواخر القرن الخامس والقرن الخامس عشر باعتبارها مرحلة جاءت وسط حضارتين أوروبيتين، والتأسيس لمفهوم آخر عن القرون الوسطى، مفهوم يعتبر بأنّها لم تكن سوى «مرحلة المخاض والتأسيس» لمجال سياسي واجتماعي هو المجال الأوروبي.

فالنظام الإقطاعي الذي تشكّل ونما خلال القرون الوسطى، ولعب في بداياته دوراً تقدّميّاً وحمل للمجتمع الأوروبي نظاماً ثوريّاً ورائداً، كان قد ترافق مع انتشار النصرانية التي شاعت وتحوَّلَت إلى دينٍ نهضويٍّ توحَّد الأوروبيون به وحوله، وشكل لهم «الموحد الأيديولوجي» المافوق قبلي أو قومي أو إثني. تناغم الإقطاع والكنيسة معاً في صرامة التّراتبيّة الدّاخليّة لكليهما، فأدخلا هذا النّمط من العلاقات في بعدها السياسي ليؤسِّسا للدولة القوميّة المركزيّة، وليشكلا معاً، العاملين الأساسين لتَشَكُّل أوروبا وتكوّنها كمجالٍ ذي مدلول سياسي - اجتماعي - ديني، لأوّل مرّة في التّاريخ.

فمنذ بطليموس، كان ثمة حديث عن بقعة من الكرة الأرضية متميّزة أو مختلفة جغرافياً عن سواها من آسيا وأفريقيا تسمّى أوروبا. لكن ليس ثمة شعب أوروبي. والصفة «أوروبي» لم تكن مستخدمة بعد لتُميِّز الإنسان القاطن في هذه القارة عن غيره. بينما كانت الصفة «آسيوي» أو «أفريقي» تسمية لرجل أصله من الأناضول، مثلاً، أو من العرب[2]. فأوروبا آنذاك مقسّمة في الواقع إلى عالم روماني وعالم بربري"[3]. وفي الوقت الذي كان فيه "العالم البربري" المتّصف بوحشيّته ووثنيَّته، يجد امتداده خارج

[1] - المرجع نفسه، ص.: 825.
[2] - ميشال دوفيز، المرجع المذكور، الجزء الأول، ص.: 17.
[3] - د. حسين مؤنس، المرجع المذكور، ص.: 201.

القارة ليتواصل مع الشعوب التركية والمغولية الآسيوية، والتي تشاركه حتى ذلك الحين بالوحشية والوثنيّة، ويقوم نمط اجتماعها على نظام القبائل المحاربة القائمة على الغزو، فإن «العالم الروماني» الذي تمثله الإمبراطورية الرومانية يمتد على ثلاث قارات حول البحر الأبيض، ممّا يُسقط عنها صفتها الأوروبية الخالصة على الرغم من أن مؤسسيها أوروبيون وعاصمتها في أوروبا.

ففي خضم الخراب والدمار والمجازر التي أثارتها الغزوات الكبرى خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين القبائل العسكرية الجرمانية على الإمبراطورية الرومانية من شمالي أوروبا إلى وسطها وجنوبها وغربها والقبائل العسكرية التركية (الهدن) التي كانت تغير على كل أوروبا انطلاقاً من سهل الدانوب في شرقي أوروبا[1]، إضافة إلى غزوات قبائل الأنجل (الإنجليز) والسكسون والقوط، وهم «من أشد الهمج الغزاة قساوة وتأثيراً في من حولهم»[2]، في هذا الخضم كانت تتشكل القارة الأوروبية اجتماعيّاً مع استقرار هذه القبائل في المواطن التي غزتها ومن ثم في اعتناقها للنصرانية[3] وصولاً إلى تحويل الأعداد الغفيرة من الفلاّحين والمزارعين الضعفاء إلى أقنان أو أتباع لهذا أو ذاك من الرجال الأقوياء، ليحتموا به، ويتشكل النظام الإقطاعي الذي شكّل جهازاً ضروريّاً لإعادة التوازن والاستقرار ودفع عجلة الإنتاج الزراعي خطوة كبيرة إلى الأمام[4].

وإذا كان بالإمكان اعتبار نمو النظام الإقطاعي في أوروبا إنجازاً أوروبيّاً خاصّاً إلى حد بعيد، فإن انحلال هذا النظام والتأسيس للنظام الرأسمالي، كان يستلزم بضعة عوامل خارجية، غير أوروبية، لتتفاعل مع عوامل أخرى أوروبية، تدفع باتجاه إحداث القفزة النوعية وتأمين متطلبات الازدهار الاقتصادي والتفوق العسكري على قواعد ومقتضيات النظام الرأسمالي الذي تدين أوروبا الغربية بتطورها له.

ب - حول موضوعة الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية:

لا شك أن المجتمعات الأوروبية الغربية شهدت صراعاً داخليّاً عنيفاً وكاد أن يكون مدمراً في بعض مراحله ومواقعه على طريق الانتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي. وتبعاً لأهمية هذه القفزة النّوعية في المجتمعات الأوروبية الغربية وأثرها الكبير على العلاقات الدولية في ما وراء خطوط هذه المجتمعات، فإن موضوعة الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية استحوذت

[1] - هـ. ج. ولز، المرجع المذكور، المجلد الثالث، ص.: 742.
[2] - المرجع نفسه، ص.: 715.
[3] - د. حسين مؤنس، المرجع المذكور، ص.: 202 – 203.
[4] - هـ.ج. ولز، المرجع المذكور، ص.: 828 – 829.

على نقاشات واسعة لدى مختلف المدارس الاقتصادية والاجتماعية، وتبوّأت موقعاً من الاهتمام لم ينازعها فيه أي موضوع آخر من المواضيع الحيوية، لا سيما في مضمار التحديد الزمني لهذا الحدث أو في أوالياته الداخلية وسيرورته العامة.

وكان النقاش قد افتتح على مصراعيه حول هذا الموضوع بدءاً من أواخر القرن الثامن عشر، واستمر محتدماً طوال القرن التاسع عشر وصولاً إلى يومنا هذا. وقد شارك فيه بداية فلاسفة وعلماء اقتصاد واجتماع من أمثال الفيلسوف الألماني فريدريك ليست (1789 – 1846) الذي صاغ نظرية في تطوُّر المجتمعات البشرية، قد تكون أوّل النظريات التفصيلية حول الاتجاه التطوري لهذه المجتمعات، التي تعطي لمراحل التطور الخمسة التي تلحظها العناوين التالية: 1 - المرحلة الهمجيّة. 2 - المرحلة الرعوية. 3 - المرحلة الزراعية. 4 - المرحلة الزراعية والصناعية. 5 - المرحلة الزراعية – الصناعية – التجارية. وكذلك المفكر الاقتصادي البريطاني الشهير آدم سميث (1723 – 1790) صاحب كتاب «ثروة الأمم» الذي وضعه عام 1776 والذي قد يكون أوّل من نَظَّر، وعبر الاستدلال العلمي، وعلى نطاق واسع، لأهمية الاستعمار لنمو الرأسمالية، عبر ربطه ما بين اتساع السوق، وقدرة الرأسمالية على تحقيق تقسيم العمل الذي يؤدّيه العامل في النظام الرأسمالي، بانفصاله عن وسائل الإنتاج، بوصفه ليس سوى سلعة كغيرها من السلع وان الأجر الذي يتقاضاه مقابل العمل، إنما هو «ثمن» لهذه السلطة يخضع لنظام العرض والطلب شأنه شأن غيره من الأثمان.

وعلى أعتاب الثورة الصناعيّة الثّانيّة في أوروبّا الغربيّة (اختراع المُحرّك بالطاقة النفطيّة) سيحتدم النقاش مجدداً مع كارل ماركس وتأسيسه لمدرسة خاصة في قراءة تطور المجتمعات البشريّة، ومع أقطاب المدرسة الهيغلية الجديدة التي رفض أحد أجنحتها أن تكون المجتمعات البشريّة، شأنها شأن الطبيعة، تحيا ضمن انتظام معيَّن (فيلهلم روشير 1817 – 1894) بينما رأى آخرون في هذه المدرسة (برونو هيلد برانت 1812 – 1878) أن تطور الأمم الاقتصادي يمر ضمن ثلاث مراحل هي: الاقتصاد الطبيعي والاقتصاد النقدي والاقتصاد الائتماني[1].

ومع أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ستجدِّد الهيغلية نفسها مع «المدرسة التاريخية الحديثة» التي ستقوم مع وارنير سومبارت صاحب كتاب «الرأسمالية الحديثة» ومع العالم الاجتماعي ماكس فيبر (1864 – 1920)، وكلاهما ألماني، حيث يعتبران أن التطور الاقتصادي مستمدٌّ من المثالية الموضوعية التي ترجع أصولها إلى فلسفة هيغل، وأن لكل عصر تاريخي

[1] - راجع في ذلك: اوسكار لانج، "الاقتصاد السياسي"، الجزء الأول، ترجمة راشد البراوي، دار المعارف بمصر، 1966 ص.: 288.

«روحه» الخاصة التي تُخْتَصَر في مجموعةٍ من الاتجاهات النفسانية للبشر، التي تضفي على كل عصر طابعة الخاص. ويعتبر أن مفتاح فهم التطور الاقتصادي لا يكمُن في معرفة أسلوب الإنتاج، أي أنّه ليس في القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، كما يقول كارل ماركس، إنما في معرفة وفهم الاتجاهات النفسانية التي تشكل «روح» كل عصرٍ تاريخيٍّ بذاته[1].

جـ- حول التراكم الأوّلي لرأس المال:

لقد تساءل الاقتصادي الشهير آدم سميت منذ القرن الثامن عشر في «ثروة الأمم» عن المكوّنات الأولى للرأسمال عامة وسعى إلى تبرير ذلك عبر الكلام عن سلوكات توفيرية سلكها أولئك الرجال الذين جنوا المال وحوّلوه تدريجيّاً إلى رؤوس أموال أخذت بالتراكم عبر الاستثمار، ويقول في ذلك: «إن السبب المباشر لتراكم رأس المال، إنما هو الاقتصاد (التوفير) وليس الصناعة. وفي الحقيقة إن الصناعة تقدم المادة للتوفيرات التي يقوم بها الاقتصاد». ويقدم مجموعة من الأمثلة حول البخل والتقتير الشديدين في أوساط وسلوكيات الرأسماليين الأوائل[2]. ويتولى كارل ماركس في "رأس المال" دحض مقولة آدم سميث حيث يعتبر أن التراكم الأوّلي إنما هو نتيجة لـ "الحركة التاريخية التي تحقق الانفصال بين العمل وشروطه الموضوعية" ويتابع ماركس قائلاً: "تلك هي – إذن – مفتاح السر للتراكم المسمّى تراكماً أوليّاً"[3].

كان كارل ماركس قد وضع يده على جزء من الجواب، حول سر التراكم الأوَّلي لرأس المال، عندما قال: «إن الغزو والاستعباد والاغتصاب المسلَّح والنَّهب وسيطرة القوَّة الوحشية، هي التي كانت تتغلَّب دائماً، في أحداث التاريخ الواقعي وسجلاّته»[4]، إلاّ أنه يعود ويفلت هذا الجواب من بين يديه، تحت وطأة اضطراره للانسجام مع منظومته النظريَّة العامّة القائلة بأن عملية تشكُّل أي نظام جديد، بالنّسبة لأوروبا، يجب أن تتم في أحشاء القديم، وأنَّ العنف ليس في الحقيقة سوى «مولّدة» (القابلة) التاريخ وهو ليس أمه ولا أباه[5]. بينما يرى أنّ العنف القادم من الخارج، من جهاز

[1] - المرجع السابق، ص.: 290 – 291.

[2] - ورد عند كارل ماركس، "رأس المال"، طبعة مكتبة المعارف، بيروت، مرجع مذكور، ص.: 853.

[3] - كارل ماركس، المرجع السابق، ص.: 1053.

[4] - المرجع السابق، ص.: 1052.

[5] - كان الألماني جوزيف شمبيتز قد أشار إلى عجز ماركس والماركسيين عن فهم التراكم الأوَّلي لرأس المال منذ بداية القرن العشرين للأسباب التي نذكر، ولكنه لا يقدم سوى تفصيلاً جديداً لمقولة آدم سميت ثم لماكس فيبر ووارنير سومبارت، ليقدِّم في هذا السّياق مقولته التي يعتبر فيها أن الدور الأساس في نشأة الرأسمال وتراكمه هو بروز "المنظمين" والجهاز المبدع في التجارة والمال والعلاقات، دون أن يوضِح لنا كيف يمكن نشوء فئة، أو طبقة، المنظّمين هذه قبل وجود الرأسمال نفسه واتجاه الأسواق للتوسُّع.

راجع: Joseph Schampeter, "The Theory of Economic Development", Cambridge 1974, p. 91 – 93 and 153 – 155.

الاستعمار البريطاني للهند، بأنّه ضرورة «لوضع الهند على خط التطوّر الصحيح». فلذلك نراه يَقْصِر مفهومه عن دور العنف والنهب في التراكم الأوَّلي للرأسمال، على داخل المجتمعات الإقطاعية في أوروبا الغربية.

تبيّن الوقائع التاريخية أن حركة التبادل بين أوروبا وخارجها، في القرن السابع الميلادي، كانت مقتصرة على التبادل في ما بينها وبين الأسواق الكبرى في سوريا والعراق وبلاد فارس. وحسبما يشير المؤرخ الاقتصادي البلجيكي هنري بيرين[1] فإن الحركة توقفت مع نهايات القرن السابع الميلادي بعد سيطرة المسلمين على خطوط التجارة الدولية القديمة واقتصار العلاقة ما بين الشرق والغرب على الحرب، بينما يفسر موريس لومبار ذلك التوقف في حركة التبادل بنضوب الذهب وخراب المناجم وتحوُّل هذه الحركة إلى أن تكون عملية غير مربحة ربحاً كافياً للتجار المسلمين الذين كانوا يقومون بتجارة تحمل السلع باتجاه واحد مقابل الذهب الأوروبي، مشيراً إلى أن حركة التبادل في العصر الوسيط لم تكن بالنسبة للأوروبيين إلا تجارة استيراد حيث كان يتولى تجار سوريون، وغيرهم من التجار الشرقيين، جلب «السلع الشرقية الغالية من الأقمشة والتوابل أو غيرها من أدوات الترف ويأخذون الذهب مقابلها. وفي الواقع لا تستطيع البلاد الغربية أن تقدم للمراكز القائمة في شرق البحر الأبيض شيئاً آخر غير الذّهب. فليس لديها سلع غالية أو منتجات خاصّة اشتهرت بها، أو كميات ضخمة من المنتجات التي يكثر استهلاكها. فهي مجرد منجم للذهب يستغله أهل الشرق حتى ينضب، أو على الأقل حتى تحين اللحظة التي لا تدرُّ فيها العملية ربحاً كافياً مضموناً. وقد حانت هذه اللحظة في القرن السابع، إذا أخذت كميات الذهب المخزون التي احتفظ بها الغرب، تقلُّ تدريجيّاً لانعدام أي منتجات للتبادل تصلح لتعديل الميزان التجاري دائم العجز»[2].

يشير الاقتصادي الأميركي سويزي إلى «إن كل اقتصاد خلا ذلك الأكثر بدائيّة، بحاجة إلى قدر معيّن من التجارة. من هنا قدمت أسواق القرى المحلّيّة والباعة المتجوّلون، في العصور الأوروبية المظلمة، العون للنظام الإقطاعي، بدل أن تهدد وجوده. كانت هذه تزوده بحاجاته الأساسية دون أن تستحوذ لنفسها على ثروة كبيرة تؤثر على هيكل علاقاته الاقتصادية. وحين أخذت التجارة بالتوسع في القرن العاشر أوّلاً (بل وربما قبل ذلك)، فإنها تركّزت في نطاق المسافات البعيدة،

---

[1] - هنري بيرين، المرجع المذكور، ص.: 13 – 17.

[2] - موريس لومبار، "الأسس النقدية للسيادة الاقتصادية: الذهب الإسلامي منذ القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الميلادي". فصل من كتاب لعدد من الباحثين تحت عنوان "بحوث في التاريخ الاقتصادي"، مرجع مذكور، ص.: 52.

مما ميَّزها عن التجارة المحلّيّة المحض. وبالإضافة إلى ذلك، فقد أنصبّت هذه التّجارة على مبادلة السلع الثمينة التي كان بإمكانها تحمُّل كلف النقل الشديدة الارتفاع آنذاك. وطالما ظل هذا التوسع التجاري مقتصراً على أشكال يمكن تسميتها بنظام الباعة المتجوّلين، فقد كان أثره محدوداً بالضرورة. ولكن ما أن تجاوزت التجارة مرحلة الباعة المتجوّلين مؤدّية إلى نشوء مراكز مستقرّة للتجارة والنقل البحريين، حتى دخل عامل نوعيّ مختلف. ذلك أن هذه المراكز، وإن استندت إلى التبادل عبر المسافات البعيدة، أضحت بالضرورة مولِّدة للإنتاج السلعي. وكان لا بد لها من الاستقلال عن الريف نسبيّاً. كما أن الحرف المصاحبة لهذا التطور جسدت شكلاً من التَّخَصُّص وتقسيم العمل، تجاوز كل ما عرفه اقتصاد المقاطعات. وهكذا، فإن هذه الحرف لم تكن تزوِّد سكان المدن بحاجتهم من الإنتاج فحسب، بل أنها وفّرت السلع التي كان بمقدور سكان الريف شرائها مقابل ما يستلمونه جراء بيع منتجاتهم في سوق المدينة»[1].

إن بول سويزي، بالرغم من ماركسيته، يعيد هنا للتجارة البعيدة المدى الدور الأساس في دفع النظام الإقطاعي نحو التّأزّم الدّاخلي، بسبب التّبعيّة الاضطراريّة التي بدأ يخضع لها «السّيّد» الإقطاعي في إقطاعته، لنافذين جُدُد، يتجاوز نفوذهم حدود إقطاعته إلى إقطاعات وممالك أخرى، وأنّ هذه التّجارة وضعت الأسّس لانحلال نظام الإقطاع وقيام النظام الرأسمالي. إلاّ أن النص يوحي بأن الأمور استلزمت وقتاً طويلاً أسَّس لتراكم منطقي من دون الالتفاف إلى محطات تاريخية بارزة شكلت قفزات نوعيّة في حجم الحركة التجارية وأهمّيتها، وفي حجم رؤوس الأموال الموظفة في العمل التجاري وحجم الأساطيل التجارية التي تمخر عباب البحار، مدعومة بقوى حربية مؤازرة. وإن هذه العملية التي يصفها سويزي، ويوحي بأنها استلزمت عدة قرون، هي في الواقع لم تحدث سوى في مرحلة متأخرة من العصور الوسطى حيث شهدت الاقتصادات الإقطاعية تطوراً متسارعاً «لاقتصاد التبادل، أو الاقتصاد النقدي» الذي أدّى، حسبما يقول الاقتصادي الياباني المعاصر كوهاشيرو تاكاهاشي، «إلى خراب الجزء الأكبر من النبلاء الإقطاعيين الذين كانت قاعدتهم تتمثل في الاقتصاد الطبيعي التقليدي»[2]، حيث يعتبر تاكاهاشي بأنّ الصّناعة كانت خاضعة للرأسمال التّجاري طوال الفترة السّابقة للثورة الصّناعية في القرن السّابع عشر، بينما ستصبح التّجارة بخدمة رأس المال الصّناعي بعد تلك الثّورة[3].

[1] - بول سويزي، "التجارة الدولية وانحطاط الإقطاع"، فصل من كتاب "الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية"، مرجع مذكور، ص.: 67 – 68.
[2] - كوهاشيرو تاكاهاشي، "طريق الانتقال إلى الرأسمالية"، فصل من "الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية"، مرجع مذكور، ص.: 112.
[3] - المرجع السّابق، ص.: 128

حقيقة التجارة والتّجّار في التّاريخ الأوروبي الوسيط:

لا بدّ هنا من العودة إلى طرح التساؤل الأوّلي: ما الذي يخفيه تعبير «تجارة» في التاريخ الأوروبي الوسيط؟ ومن هم هؤلاء «التّجّار» الذين تمكّنوا، و«بسحر ساحر»، من إعادة الحيويّة إلى الحركة التجارية بين الشرق والغرب، خاصة مع القرن الحادي عشر[1]، وبعد عدّة قرون على نضوب الذهب الأوروبي؟ وهل حقيقة تمكَّن هؤلاء «التّجّار» من إيجاد سلع أو مواد قابلة للتبادل على نطاقٍ واسع وذات مردودٍ قادرٍ على إغراء المغامرين لركوب مخاطر التّجارة البعيدة المدى؟ وكيف ومتى وماذا وأين كان ذلك؟

يقدم المؤرخ الاقتصادي البولندي هانريك كوليشير (Henryk Kolischer 1853 --1932) جواباً حاسماً في هذا الإطار حين يقول: في كل العصور «كانت القرصنة المرحلة الأولى للتجارة. وهذا صحيح إلى حد أنّ النورمانديين عندما سيَعْدِلون عن النهب في نهاية القرن التاسع فسيتحولون إلى تجار»[2].

بغضّ النّظر عمّا إذا كان القراصنة النّورمانديّون قد «عَدَلوا» عن النّهب في نهاية القرن التاسع، كما يقول كوشنير، أو لم يعدِلوا، كما هي عليه الوقائع التّاريخيّة التي سنتطرّق لها لاحقاً، فمن المفيد هنا الإطلالة على الوضع السياسي العام المحيط بالقارة الأوروبية في اللحظة التي حقّقت فيها المدن الإيطالية، أواسط القرن الحادي عشر، قفزتها الكبرى للسيطرة على التجارة الدّوليّة في البحرين الأبيض والأسود. ومن خلال هذه الإطلالة سنجد أن أوروبا ليست في الواقع سوى مجال لتكتلٍ بشري تحاصره من الشرق والشمال وعورة الجبال وقساوة الطّقس وجماعات مترحِّلة من قطّاع الطّرق الجُرمان الذين يتّخذون من سرقة المواشي ونصب الكمائن للقوافل، مهنة وحيدة لهم. ومن الغرب البحر المحيط الذي لا نهاية له. ولا صلة لهذا المجال البشري بالعالم المتحضِّر، سوى مع العالم الإسلامي الذي يتّصل به عبر ثلاث جبهات هي في الواقع جبهات مواجهة وقتال، وهي:

الجبهة الجنوبية الشرقية المتمثلة بآسيا الصغرى والأناضول عبر الإمبراطورية البيزنطية والبحر الأسود حيث كانت السلطنة السلجوقية آخذة بالنمو والاتساع على حساب الممالك البيزنطية وتخوض المعارك الكبرى معها، والتي توَّجهت بمعركة «ملاذكرد» الشهيرة عام 1071 والتي هددت الإمبراطورية بالزوال.

---

[1] - د. عزيز سوريال عطية، "العلاقات بين الشرق والغرب"، ترجمة د. فيليب صابر سيف، دار الثقافة المسيحية، القاهرة 1972، ص.: 163. ويقدِّم المؤلّف في كتابه هذا بضعة معطيات يستنتج منها أن التجارة الدولية قبل نهاية القرن العاشر كانت مستحيلة، ويقول بأنّها انطلقت متواضعة في القرن العاشر ولم تنتشر إلاّ ابتداءً من القرن الحادي عشر.

[2] - هانريك كوشنير، "التاريخ الاقتصادي العام" المجلد الأول، ص 41. ورد عند ارتست ماندل، المرجع المذكور، الجزء الأول، ص.: 89.

الجبهة البحريّة مع شمالي أفريقيا عبر صقلية ومالطا، فقد كانت طوال النصف الثاني من القرن الحادي عشر جبهة كرٍّ وفرٍّ وقتال متواصل يشنّه النورمانديون على موانئ صقلية ومالطا وجربة وطرابلس وغيرها من المرافئ في شمالي أفريقيا بهدف الغزو والنهب إضافة إلى أعمال القرصنة في أعالي البحار، إلى أن استطاع النورمانديون احتلال صقلية وإنهاء الوجود الإسلامي فيها عام 1091، وعام 1096 تمكنوا من احتلال مالطا وواصلوا محاولات التغلغل والنفاذ إلى الساحل المقابل[1].

والجبهة الغربية المتمثِّلة بالعلاقة بين الممالك الأوروبية الغربية من جهة، وأمراء الأندلس من جهة أخرى، حيث ستعصف أواسط القرن الحادي عشر الاضطرابات بين أمراء الأندلس أنفسهم ممّا يؤدّي إلى حروب أهليّة دمّرت المجتمع الأندلسي، وهو ما نجم عنه انقلاب موازين القوى لصالح الممالك المسيحية. «فقد دفعت الاضطرابات الداخلية، التي عصفت بالأندلس في عهد ملوك الطوائف، أمراء الأندلس إلى طلب المساعدة من الأمراء المسيحيين الذين انتهزوها فرصة للثأر، فراحوا يتدخلون إلى جانب الفرقاء المتنازعين ممعنين في زيادة الفرقة بينهم وفارضين عليهم ثمن المساعدات التي يقدمونها لهم، إمّا تنازلات عن بعض المناطق، وإمّا ضرائب سنوية»[2].

وعندما ستبدأ الحملات الصليبية، أواخر القرن الحادي عشر، كانت المدن الإيطالية، لاسيما جنوا والبندقية وبيزا، قد تحوّلت إلى قوى اقتصادية ذات شأن كبير في أوروبا حتى باتت تهيمن على الحياة الاقتصادية الأوروبية برمّتها بعد أن تأمّنت لها أسس تراكم الرأسمال النقدي عبر القراصنة[3]. الذين كانوا يشنّون حملات متواصلة في أعالي البحار على السفن التجارية الإسلامية وعلى الموانئ الإسلامية. وقد شكلت هذه الوضعية التي تتمتع بها المدن الإيطالية وبعض المدن الهولندية، حصانة لهذه الطبقة التجارية النامية ضد مطامع الكنيسة ورجال الإقطاع على حدٍ سواء. وستأتي الحروب الصليبية لتزيد من أهمية هذه المدن وهذه الطبقة النامية بشكل خاص لسببين أساسيين: أولهما لأن هذه الطبقة بما اكتسبته من خبرات تجارية وصلات وطيدة بالأسواق وثروات نقدية وأساطيل بحرية أصبحت تشكل ضرورة لا بد منها للكنيسة ولرجال الإقطاع لتمويل حملاتهم

---

[1] - راجع في ذلك:
- إتّوري روسي، «ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911»، ترجمة خليفة محمد التليسي، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية 1991، ص.: 102 – 103.
- و: ابن الأثير، «الكامل في التاريخ»، دار الكتاب العربي، ط 4، بيروت، 1983، ص.: 68 – 79.
- و: ابن خلدون، التاريخ، ج 7، ص.: 42 – 48.

[2] - د. خير المر، "العلاقات الأوروبية – الإسلامية في غربي المتوسط عشية الحروب الصليبية» مقالة في «المنطلق» العدد 84 – 85، بيروت 1991، ص.: 62.

[3] - ارنست ماندل، المرجع المذكور، ج أول، ص.: 111 – 112.

الحربية باتجاه الشرق ولتسييل وتسويق المنهوبات خلال هذه الحروب، حيث عمل بعضهم «كصيارفة للبابا والحكام الآخرين وذلك لتمويل الحروب بالدرجة الأولى. وقام بعضهم، ككبار التجار الفلامنكيين (الهولنديين) بتنظيم عملية توفير المواد الأوّلية لصناعة الأقمشة»[1]. وثانيهما أن هذه الفئة الصاعدة هي وحدها من بين مختلف الفئات المشتركة في الحروب الصليبية بشكل مباشر أو غير مباشر، قادرة على الاستفادة من النتائج الاقتصادية لهذه الحروب وتوظيفها في عملية ذات أهداف اقتصادية بشكل رئيسي. أي أن هذه الفئة وحدها التي كانت تعمل على إحداث تراكم في قوتها الاقتصادية لخدمة توجهها الاقتصادي، بينما كانت الفئتان الأُخريان، الكنيسة والإقطاع، تستخدمان الثروة المنهوبة في سبيل تحقيق مكاسب ونقاط نفوذ سياسية، فتستهلك المنهوبات في البذخ وبناء القصور والكاتدرائيّات.

وإذا كانت «قرصنة» القرن الحادي عشر وما بعده لعبت مثل هذا الدور في التاريخ، يجب علينا أن لا نحمّل الأمر أكثر مما يحتمل. فتلك الفترة ليست هي بداية انطلاق أعمال القرصنة، على الرغم من أنها كانت بداية لبناء هيكلية اقتصادية جديدة يقوم عليها الاقتصاد الأوروبي وتلعب دوراً ريادياً في المجتمع برمّته لتدفعه نحو التطوّر والتفوّق على المجتمعات الأخرى في عدة ميادين.

يجب التمييز، ليس بين نوعين من القرصنة، وإنما بين مآلين آلت إليهما عائدات القرصنة والنّهب.

المآل الأول كان مآلاً عقيماً عرفته مختلف القبائل العسكرية والإمبراطوريات الكبرى التي عرفها التاريخ والتي كانت تنظر إلى الغنائم بما تحتويه من قيمة استعمالية وتبدِّد الفائض، أو توظفه لا فرق، في البذخ وفي ما يرمز إلى الجاه والثروة والتفوُّق، فتبني القصور الفارهة والقلاع المنيعة والكاتدرائيات العملاقة وتحول الذهب والمعادن النفسية إلى حلي ومجوهرات وأوسمة وتحف فنية. أي باختصار، تتحول الثروات المسلوبة إلى معطى سياسي ينتهي دورها الاقتصادي ما أن تصل إلى مستقرّها السياسي.

والمآل الثاني الذي آلت إليه عائدات القرصنة، هو عضونة هذه العائدات في أواليات اقتصادية حوّلت القراصنة والنهابين، بشكل من الأشكال، إلى عملاءٍ لفئة من الناس تتمتع بخبرات كافية في التسويق، وتشرف على مجالٍ واسع من الحِرَف المتّصلة بصناعة مستلزمات القراصنة واحتياجاتهم لتطوير جهازهم النّهبي، يمدونها بالبضائع بأبخس الأثمان، وتعمل على مراكمة العائدات في تعزيز

[1] - روندي هيلتون، "الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية"، المقدمة، مصدر مذكور، ص 44.

جهازها النَّهبي الخاص، وتدعيمه وإنجاز بنيان تشكيلتها المستقلّة عن التشكيلات السياسية والاقتصادية والثقافية القائمة في محيطها. هذا ما كانت عليه فئة تعاطت مع الثروات المسلوبة كمعطى اقتصادي فحوَّلتها إلى رأس مال منتج يموِّن ذاته، بتدوير المنهوبات وفي إعادة إنتاج مضاعَف للرأسمال، ويعكس مفاعيله على أواليات تحفيز الأنشطة الاقتصادية كافّة وفي المجتمع برمته.

لن نتوقف عند العوامل التي مكنت المدن الإيطالية، ومنذ أواسط القرن الحادي عشر، من أن تقوم بمثل هذا الدور الريادي والتأسيس للمرحلة الرأسمالية في علاقات الإنتاج الأوروبية، وتالياً، من تطوير حركة التبادل التجاري بين الشرق والغرب إلى أن احتكرته لغاية أواخر القرن الخامس عشر بعد أن أسهمت إسهاماً رئيسيّاً في قلب التوازن الدولي، سياسيّاً واقتصاديّاً وعسكريّاً، لصالح أوروبا الغربية ونكتفي هنا بالإشارات التي سبق وذكرناها، لننتقل إلى الإطلالة على النتائج المباشرة التي أنتجتها عملية ازدهار حركة التبادل الدولية بواسطة المدن الإيطالية، على البنية الاجتماعية - الاقتصادية الأوروبية وتالياً على العلاقات الدولية.

هـ - النتائج الاجتماعية - الاقتصادية لتطوير جهاز النّهب العنيف:

بات مألوفاً إضفاء أهمية بالغة للحروب الصليبية على نهضة أوروبا الاقتصادية والعلمية وصولاً إلى انفلاتها من العصر الوسيط. إلاّ أن ما يجب التأكيد عليه هو أنه لو لم تكن المدن الإيطالية قد بدأت بشكل متسارع تحقيق إنجازات هامة على طريق تطوير جهازها التجاري واستقلالها السياسي والثقافي (والديني ضمناً) قبل هذه الحروب بزهاء نصف قرن، لما كان بالإمكان أن تكون للثروات المنهوبة من الشرق أي دور إيجابي في تحريك عجلة الاقتصاد الإقطاعي الأوروبي، ولكان مصير هذه الثروات التبديد والتعقيم في مجتمع كان ما يزال يحرّم العمل التجاري والنشاط الاقتصادي المُكسِب، حيث كانت «السلطات الدينية في عصر الإيمان تعترض عليها (على التجارة) باعتبارها صورة أخرى للربا الفاحش»[1]، وعبر ما كان قد أَمَّنه الإيطاليون من ركائز، مكّنتهم من استغلال هذه الحروب لعضونة نتائجها الاقتصادية في بنيتهم الدّاخليّة. فهم كانوا، إمّا أن يصاحبوا الحملات المختلفة، أو يتبعوها ويفتتحوا أسواقاً جديدة، في كل ميناء يتم فتحه في الشرق[2]، أو يساهموا في تمويل بعضها لقاء مكاسب محدّدة ومتَّفق عليها مسبقاً مع البابويّة والقادة العسكريّون للحملة.

ويذكر المؤرخ الاقتصادي لوبيز، في كتابه «تاريخ كمبردج الاقتصادي لأوروبا»، نموذجاً

---

[1] - د. عزيز سوريال عطية، المرجع المذكور، ص.: 152 - 153.
[2] - المرجع السابق، ص.: 158.

عن إسهام التجار الإيطاليين في الحروب الصليبية، يتّضح معه، ليس فقط عدم اهتمام التجّار الإيطاليين، على اختلاف انتماءاتهم، بشعارات البابا حول "قدسيّة" هذه الحروب، وإنما أيضاً الموقع الذي كان قد بلغه هؤلاء من النفوذ والقوّة ليتمكّنوا من فرض شروطهم على البابويّة ومن معها من ملوك وأمراء، عند مطلع القرن الثاني عشر، ومدى احتياج هؤلاء للإيطاليين في غزواتهم لبلاد الشام. خاصّة وأنّ الكرسي البابوي كان، وقبل ثلاثة عقود، أي عام 1074، قد حثَّ الملوك والقساوسة اللاّتين على مكافحة أنشطة التجّار الإيطاليين في أوروبا الغربية، وعدم السماح لهم بزيارة أسواق فرنسا ونهبها[1]. فيقول لوبيز في هذا المجال: "نحن نعرف، على سبيل المثال، كيف ساعد الجنويّون الصليبيين في عام 1101على فتح ونهب ميناء قيصرية الفلسطيني، فقد تلقّوا مغانم وافرة لضباطهم وكافؤوا ملاّك السفن ب 15% من الغنيمة. وما تبقّى من هذه الغنيمة وزّعوه بين 8000 بحار وجندي. وقد تلقّى كل واحد منهم 48 سوليدة وليبرة بهار". ولمعرفة مقدار أهمّيّة الـ 15% التي حصل عليها مالكو السفن الجنويّون، يكفي معرفة أنّ بقيّة المنهوبات، أي ما تبقّى منها بعد اقتطاع حصّة البابويّة والنّبلاء والضبّاط والـ 15% هذه، فإن هذه البقيّة التي أُنْعِمَ بها على 8000 بحّار وجندي، قد حوّلت «كل واحد منهم إلى رأسمالي صغير»[2].

قد يكون أوّل صدام حقيقي باشرته طبقة التجّار، مع الثقافة الدينية السائدة، ومع السّلطات الدّينيّة ضمناً، هو ممارستها للتجارة بحدّ ذاتها. فقد كانت السّلطات الدّينيّة تنظر إلى النشاط التجاري عامة بوصفه «صورة أخرى للربا الفاحش»[3]، وكانت الكنيسة «قد أدانت ممارسة التجارة التي لم تجد لها مكاناً في النظام الاجتماعي في مجتمع إقطاعي زراعي». لذلك فقد ظلت التجارة «وقفاً على اليهود في بداية العصور الوسطى، ومعهم عدد من المغامرين المسيحيين من فقراء الطبقات الدنيا»[4] وكانت المعاملات التجارية تقتصر على أسواق محلّية ضيّقة تقوم على نظام المقايضة البدائي في السِّلَع الضروريّة، ولم يكن للنقود في هذا النظام مكانة هامّة، إن لم نقل إنها كانت منعدمة تماماً[5].

والصِّدام الآخر الذي باشرته الطبقة التجارية مع ما هو سائد من قيم وأعراف، تمثل في أنها وضعت «المنفعة الاقتصادية» فوق كل اعتبار آخر، متجاوزة مقاييس الفائدة الدينية والمصالح الكنسية والصراع الديني، مستفيدة من حفاظها على موقع مستقلٍّ بين القسطنطينية والبابا، بالمصالح

[1] - د. عادل زيتون، المرجع المذكور، ص.: 42.
[2] - ورد عند: أرنست ماندل، المرجع المذكور، ج1، ص.: 112
[3] - د. عزيز سوريال عطية، المرجع المذكور، ص.: 153.
[4] - المرجع السابق، ص.: 185.
[5] - المرجع السابق، ص.: 153.

أحياناً وبالقوة أحياناً أخرى[1]. ومن مظاهر هذا الخروج على تعاليم الكنيسة وأوامرها أن التجار الإيطاليين تحدّوا بشكل مباشر الأوامر البابوية التي تُحرِّم تجارة الرقيق التي كانت تشارك فيها معظم المدن التجاريّة بنشاط، لا سيما منها مدينة جنوا، حيث كانت تجارة الرقيق أكثر التجارات ربحاً للتجار الإيطاليين وتمنحهم معادلاً تبادليّاً في الأسواق الشرقية مقابل ما كانوا يستوردونه منها من منتجات طبيعية وسلع مصنّعة، خاصة إذا ما عرفنا بأن الطلب في أوروبا الغربية على المنتجات الشرقية لم يكن يضاهيه في الشرق سوى الطلب على الرَّقيق، لا سيما خلال السلطنة الأيوبية (1171 – 1250) والسلطنة المملوكية التي تلتها[2]. حيث زخرت، خلال هذه الفترة، أسواق النّخاسة بالأرقاء ذوي البشرة البيضاء، والّذين عرفوا باسم «الصّقالبة»، حيث كان يستقدمهم الجنويّون، وغيرهم من الإيطاليين، إلى أسواق الشرق من أبناء الشعوب السّلافيّة، وقد تحوّلت، مع الزّمن، مفردة (Slave) في اللغات الأوروبية الحديثة لتحمل معنى «العبد» أو «الرقيق».

وعندما ستتوسع السلطنة العثمانية في القرن الرابع عشر ومن ثم في القرن الخامس عشر باتجاه البحر الأسود وتسيطر سيطرة كاملة على سواحله، فستصطدم بعدد من المستعمرات الإيطالية لجمهوريتي البندقية وجنوا لا سيما في طرابزون وكافا وتانا، وغيرها من الموانئ التي تشكل نقاط اتصال الأساطيل الإيطالية بخطوط التجارة الدولية القديمة مع آسيا عبر بلاد فارس وبحر قزوين والأنهر الروسية. إلاّ أن إبداء العثمانيين استعدادهم للحفاظ على مصالح الإيطاليين وامتيازاتهم التجارية في هذه المدن، جعل قادتها يفتحون أبواب مدنهم للغازي الجديد ويمتنعون عن الدخول معه «في حرب لا طائل منها». وقد وصف المؤرخ المصري العثماني محمد فريد بك سكان هذه المدن ولجوئهم إلى فتح مدنهم أمام العثمانيين، بأنهم كانوا «تجاراً يحافظون على أموالهم ولا يهمهم دين أو جنسية متبوعهم ما دام غير متعرض لأموالهم ولا أرواحهم»[3].

فقد كانت حكومات المدن الإيطالية على استعداد لتقديم تنازلات إقليمية مقابل الحصول على معاهدات تضمن لتجارها وسفنها حرية الإتجار والإبحار والتنقل ما بين موانئ البحر الأبيض وفوق أراضي العالم القديم برمَّته. وهو أمر ما كان بالإمكان حدوثه في ظل أي مفهوم من المفاهيم السائدة آنذاك كمفهوم «الحق الإلهي» ومفهوم «الحق الإقطاعي».

وحده مفهوم «المنفعة الاقتصادية»، الذي كان يوجه سياسة المدن الإيطالية، بوسعه أن

[1] - إيلين بور، المرجع المذكور، ص.: 51.
[2] - د. عزيز سوريال عطية، المرجع المذكور، ص.: 171 – 172.
[3] - محمد فريد بك، المرجع المذكور، ص.: 62.

يضمن للتجار الإيطاليين تحقيق ما حققوه من نفوذ تجاري واقتصادي في العالم قاطبة من خلال المعاهدات التي كانوا يعقدونها مع الشرق والغرب متخطين العوائق والمفاهيم السائدة كافّة، حتى أضحى بإمكان مؤرخ إحدى هذه المدن وهو "مارتينو داكانال" الذي كان في النصف الثاني من القرن الثالث عشر يعمل كاتباً في دائرة جمارك البندقية، أن يقول: "كانت دلماشيا، وألبانيا، ورومانيا، واليونان، وطربزون، وسوريا، وأرمينيا، ومصر، وقبرص، وكانديا، وأبيوليا، وصقلية، وغيرها من الأقطار والممالك والجزر، بساتين شعبنا المثمرة وقصوره الفاخرة، حيث وجدوا فيها المتعة، والربح، والأمن... لقد طوَّف البنادقة في البحر ها هنا وها هناك، وقطعوه طولاً وعرضاً، وذهبوا إلى كل محل يجري فيه ماء، وابتاعوا السِّلَع وجلبوها إلى البندقية من كل مكان، ثم جاء إلى البندقية ألمان، وبافاريون، وفرنسيون، ولومبرديون، وتوسكانيون، وهنغاريون، ورجال من كل شعب يعيش على التجارة، فابتاعوا هذه السلع وحملوها إلى بلادهم»[1].

و- انتقال جهاز النّهب العنيف من القرصنة والتجارة إلى الاستعمار:

منذ بدايات القرن الخامس عشر سوف يتبلور في أوروبا نمطان من أنماط الأجهزة النهبية، أوّلهما جهاز المدن الإيطالية، لاسيما البندقية وجنوى، وهو جهاز كما أشرنا سابقاً انبنى وتطور بعيداً عن النفوذ المباشر للبابوية، وكانت تحكمه بضعة معطيات أمّنت له، أو فرضت عليه، استقلاليته عن البابوية. والجهاز الثاني هو عبارة عن قوى نمت وترعرعت في أحضان البابوية، وفي خضم الصراع العنيف بينها وبين المسلمين في الأندلس على قاعدة التمايز الديني والحضاري بين الطرفين. ويمثّل هذا الجهاز بشكل خاص كل من مملكتي إسبانيا والبرتغال اللتين برزتا كقوتين رئيسيتين في القارة الأوروبية منذ أواسط القرن الرابع عشر، واندفعتا منذ أواسط القرن الخامس عشر لتكونا قوتين استعماريتين رئيسيتين في العالم، وقادتا مرحلة الكشوفات البحرية شرقاً وغرباً.

صحيح أن الفضل الأساسي في نشأة الحركة التجارية الإيطالية أوائل القرن الحادي عشر يعود للقراصنة النورمانديين المشمولين بعطف البابوية ورعايتها، إلاّ أن ما كان ينجم من آثار إيجابية عن هذه الحركة التجارية التي كانت تصيب المدن الإيطالية وفئة التجار الآخذة بالازدهار والبروز كقوة اقتصادية، وبالتالي سياسية، في خاصرة روما، مركز البابوية، كان يثير حذر البابا ويدفعه إلى أن يتوجّس خيفة منها، خاصة تبعاً لارتباطها بالكنيسة الشرقية في بيزنطية، إلاّ أن هذا الحذر جاء في وقتٍ بات من المستحيل على البابوية وحلفائها من رجال الإقطاع أن يضعوا حدّاً لنمو هذه

[1] - إيلين بور، المرجع المذكور، ص.: 54.

الفئة أو تجاوزها في التوازنات الأوروبية. حتى أن تشجيع ومباركة البابا للقراصنة النورمانديين في احتلالهم لجنوبي إيطاليا أواسط القرن الحادي عشر، لم يؤدِّ إلى إضعاف المدن الإيطالية الأخرى، بل على العكس من ذلك، فقد أدى ذلك إلى مركزة الخدمات التي كانت تقدمها المدن الإيطالية للقراصنة في مدينتي البندقية وجنوى بشكل خاص، مما زاد من أهمية دورها في العملية النهبية التي يتولاّها القراصنة من جهة، وفي الدورة الاقتصادية الأوروبية الآخذة بالاتساع والتبلور، من جهة أخرى، خاصة بعدما دمّر المحتلون النورمانديون البنية الاقتصادية التي كانت تقوم عليها المناطق التي احتلوها، وذلك بسبب نمط حياتهم الخاص الذي ينفي بطبيعته، وبأولياته الخاصة، التفاعل الإيجابي مع التنظيمات التي تقتضيها البنية الاقتصادية للرأسمالية التجارية.

حكمت سلوك القوى النهبية الأوروبية سياستان، أو استراتيجيتان، مختلفتان ومتناقضتان في بعض الأحيان، ميّزتا ما بين جهازي النهب الرئيسيين المشار إليهما سابقاً. ففي الوقت الذي كان الجهاز النهبي للمدن الإيطالية محكوماً بسلوك المنفعة التجارية بشكل رئيسي، فإن الجهاز النهبي الذي سيمثله كل من إسبانيا والبرتغال سيكون محكوماً بمفاهيم النظام الإقطاعي المجدول على مرامي ومصالح البابويّة، ويُدخِل نشاط هذا الجهاز ضمن «الحروب الصليبية» بكامل أبعادها الجوهرية. وقد يكون الاختلاف في سلوك كل من هذين الجهازين ناجماً عن الاختلاف بين الخصائص البنيوية السياسية والاقتصادية لكل منهما.

كان واضحاً، خلال بحثنا هذا، أنّ المصالح الاقتصاديّة البحتة هي التي كانت تلعب الدور الحاسم في توجيه سياسة المدن الإيطالية، حيث تتحدَّد مواقفها وتحالفاتها تبعاً لهذه المصالح، وإنها عندما كانت تفعل ما يبدو غير ذلك، فإن ما كانت تفعله هو اللجوء إلى الاختيار ما بين «أقل الضررين» لمواجهة ما تكون تتعرض له من ضغوطات قويّة من جانب الكنيسة والنبلاء الإقطاعيين. إلاّ أن جلّ شعارات البرتغاليين والإسبان كانت هي نفسها شعارات وأهداف الحروب الصليبية، حيث كانوا يعمدون إلى ممارسة أقسى أعمال العنف في غزواتهم وقرصنتهم ونهبهم، ويسعون إلى الحصول على مستعمرات لهم حيث تطأ أقدامهم يُخضعون شعوبها وينهبون ثرواتها بالعنف، ويفرضون النصرانية على الشعوب التي يُخضعونها، حتى باتت الأهداف الاقتصادية لهذه الحملات، بالرغم من ضخامة الثروات المنهوبة، تبدو وكأنها فقط لتمويل وتجهيز المزيد منها، وليسترجع الغزاة الجدد في مستعمراتهم الأفريقية والأميركية والآسيوية سِيرَ أسلافهم الصليبيين الأوائل وتجاربهم.

فقد كان ملك البرتغال يوحنا، الذي جهّز لفاسكو دا جاما رحلته الأولى نحو الشرق، قد حدّد له أهداف الرحلة بأنها للعمل على نشر المسيحية والحصول على ثروات الشرق، وضرب له المثل برخاء الجمهوريات الإيطالية نتيجة لثروات الشرق[1]. كما أن الملك البرتغالي أيضاً عمانوئيل ذهب في حماسه لإعطاء حملاته الاستعمارية صفة الحروب الصليبية وفي سبيل إعلاء شأن الكنيسة، إلى أبعد مما كانت تأمل منه البابوية نفسها، فهو أجاب عام 1505 على نداء البابا يوليوس الثاني الذي طلب منه الحدّ من الحملات إلى المحيط الهندي بهدف إنجاح الجهود الرّامية إلى تحسين علاقات دول البحر الأبيض الأوروبية مع سلطنة المماليك التي تستهدفها حملات البرتغاليين في المحيط الهندي، أجابه عمانوئيل قائلاً: «لست عازماً فقط على خنق التجارة المملوكية، بل سأجاهد في سبيل المسيحية حتى أجعل من مكة هدفاً لمدافعي وجنودي»! كما أشار عمانوئيل في جوابه على البابا: نرى أنه، لخدمة الرب وإعلاء شأن الكنيسة، يجب أن تتكثّف جهود البابوية في سبيل، ليس المصالحة مع سلطنة المماليك، وإنما في سبيل توحيد الدول والممالك المسيحية تحت قيادة البرتغال، وأن تنضم جهودهم إلى جهوده لاستعادة الأراضي المسيحية المقدّسة في الشرق»[2].

لم تقتصر جهود البرتغاليين، بشكل خاص، على محاربة المسلمين كما كانت عليه حال الحروب الصليبية في مرحلتها المشرقيّة، بل كانت جهودهم ضد كافة الأديان والمذاهب التي يصادفونها في طريقهم، وذلك في سبيل نشر الكثلكة بالذات. وقد تعاملوا مع مسيحيي الحبشة الأرثوذكس كأعداء وهراطقة حتى رضخ ملك الحبشة لبنا دنقل (1508-1540) عام 1535 لمطالب البرتغاليين بتقديم التسهيلات لـ«المبشرين» الكاثوليك بالعمل ضمن رعايا الكنيسة الأرثوذوكسية والسماح بتحوّلهم إلى الكثلكة وتعيين المبشِّر الكاثوليكي «جاوو برمودز» مطراناً على الحبشة، وهو من أكثر المتعصبين ضد الأرثوذوكسية والعاملين على كثلكة الحبشة[3].

يشكل دخول مملكتي إسبانيا والبرتغال بقوة على الحركة النهبية تطوراً رئيسيّاً في توجيه هذه الحركة وفي مدّها بعناوين جديدة لخّصت أهداف وأبعاد هذه الحركة على امتداد مرحلة طويلة ما زالت حتى تاريخنا الراهن تجد آثارها والمتحمسين لها. ويمكن اعتبار هذا الدخول بأنه أسس لمرحلة جديدة شكلت «القفزة النوعية الثانية» في تطور الجهاز النهبي الأوروبي، سينتقل بموجبها مركز الثقل الاقتصادي والسياسي الأوروبي من شمالي إيطاليا، لصالح الكيانات السياسية الكبرى في أوروبا، تلك

[1] - غسان علي رمال،» صراع المسلمين مع البرتغاليين في البحر الأحمر»، مكة المكرمة1401 هـ، ص.: 68 .
[2] - د. نبيل عبد الحي رضوان، «جهود العثمانيين»، مرجع مذكور، ص.: 150.
[3] - عثمان صالح سبي، «تاريخ اريتريا»، دار النهار، بيروت 1974، ص.: 127.

الكيانات التي بدأت تشدِّد مركزيتها مستفيدة من عاملين إثنين بشكل رئيسي: تمركز القوة الاقتصادية والمالية، وثانياً ابتداء تهميش دور البطولات الفردية في الحروب مع إدخال البارود بشكل موسّع ومتزايد على الجيوش وما يستلزم ذلك من إدخال الكثير من التغيير على بنية تلك الجيوش ومركزة القرار فيها. فتقهقر بذلك دور صغار الإقطاعيين والنبلاء الذين كانوا يتمرّدون على ملوكهم الذين باتوا يمتلكون المبادرة في ساحات القتال ما أن امتلكوا الأسلحة البارودية ووظفوها كعنصر طاغٍ في الحروب وقمع التمرّدات، علماً أن الملوك كانوا عادة يلجأون إلى المدن الإيطالية لقمع هذه التمردات التي كانت تهدد خطوط التجارة الداخلية في أوروبا لما كان يرافقها من أعمال لصوصية[1].

لعبت الاختراعات العلمية والاكتشافات الجغرافية، ومجمل ما شهدته البنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية من تطور في أوروبا، دوراً رئيسيّاً في تأمين الاندفاعات القوية لـ «القفزة النوعية الثانية» في الجهاز النهبي الأوروبي، إلاّ أنّ كافة هذه العوامل لم يكن بوسعها أن تفعل ما فعلته لولا تضافرها مع بضعة عوامل أخرى كانت ضرورية لتشكل في ما بينها المحفّزات التي لا بد منها للاندفاع في سبيل تحقيق هذه القفزة.

لن ندخل هنا في عرض وبحث تفاصيل المكوّنات المؤسِّسة للقفزة النوعية الثانية هذه، بل سنكتفي بذكر أهمها بشكل سريع ومقتضب وذلك منعاً لحرف الموضوع عن هدفه:

التجاذب والتنافر بين البابوية والمدن التجارية الأوروبية، على قواعد متعددة منها التنافس على النفوذ السياسي واختلاف الرؤية حول طبيعة العلاقة مع الخارج وأهدافها.

تَركّزُ رؤوس الأموال بأيدي التجار الإيطاليين في ظل أزمة اقتصادية عصفت بالنظام الإقطاعي نجمت عن ندرة النقد لديهم وبالتالي عجزهم عن الاستهلاك الظهوري الذي تتطلبه الحركة التجارية الإيطالية.

نجاح مملكتي إسبانيا والبرتغال في إنهاء الوجود الإسلامي في الأندلس وما يستدعيه ذلك من تأمين ميادين لتوظيف الجهاز العنفي لهاتين المملكتين، خاصة في ظل ندرة النقد في أوروبا الإقطاعية، وما وفّره هذا النصر من التفافٍ نصراني حول كل منهما.

هروب الأقنان من القرى والمزارع الإقطاعية إلى المدن وبحثهم عن مغامرات في ما وراء البحار، ما أمّن فائضاً بشريّاً مندفعاً للمغامرة هرباً من إعادتهم إلى أسيادهم.

[1] - هـ.ج. ولز، المرجع المذكور، المجلد الثالث ص.: 1003-1006.

- شغف البابوية بدعم ملوك يقاتلون خارج أوروبا في سبيل الكنيسة واستئناف الحروب الصليبية.

- فتح العثمانيين للقسطنطينية واكتمال سيطرة المسلمين على منافذ تجارة أوروبا مع الشرق.

- إجراءات مشددة اتخذها السلاطين المماليك كان من شأنها التضييق على حركة التجارة بين الشرق وأوروبا عبر البحر الأحمر.

- حروب بحرية ضارية في البحر الأبيض بين الأساطيل العثمانية والبندقية جعلت من الحوض الشرقي لهذا البحر غير آمن للتجارة الدولية، وذلك على امتداد النصف الثاني من القرن الخامس عشر.

- «القرصنة المضادة» التي أذكتها السلطنة العثمانية بدعمها لبحارة شمالي إفريقيا المسلمين ودفعت بهم إلى شن عمليات قرصنة مضادة في الحوض الغربي للبحر الأبيض ضد السفن الأوروبية، والتي أشعلت حرب قرصنة متبادلة عطلت بدورها التجارة في تلك المنطقة أيضاً.

- عضونة العلوم والمعارف الإسلامية، عبر الترجمة والتفاعل الإيجابي بين الأوروبيين ومسلمي الأندلس، في أواليات إنتاج العلوم والمعرفة الأوروبية والتي تولّى الإسبان والبرتغاليون الريادة فيها.

نجم عن هذه العوامل مجتمعة أن اندفع عدد من المغامرين تحت راية ملكي إسبانيا أو البرتغال للبحث عن منافذ ومواقع جديدة للقرصنة على شواطئ إفريقيا الغربية وفي جزر المحيط الأطلسي. وهي محاولات استندت على جهود سابقة جرت خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر تولّى القيام بها القراصنة النورمانديون والقطاليون (قشتالة) والجنويون في المحيط الأطلسي وبمحاذاة الشاطئ الغربي لأفريقيا[1].

تفرض طبيعة وحجم التغيرات التي أحدثتها تطورات القرن الخامس عشر وصولاً إلى اكتشاف القارة الأميركية والدوران حول إفريقيا والوصول إلى نهايات خط التجارة الدولية في الشرق، و«الإنجازات» التي أنجزتها عمليات القرصنة والنهب البرتغالية خلال مسيرتها للوصول إلى الشرق والتي دامت زهاء نصف قرن، تفرض تلك التغيرات النظر إلى هذه المرحلة بوصفها مرحلة مفصلية، ليس في تاريخ أوروبا فقط، وإنما أيضاً في تاريخ البشرية برمّته. كما ويجب النظر إليها بوصفها تتويجاً لجهود الكنيسة الكاثوليكية في تحقيق «عالمية» هذه الكنيسة لأول مرة في تاريخها على الرغم من اتخاذها لهذه الصفة، العالمية، منذ انفصالها عن الكنيسة البيزنطية.

[1] - المرجع السابق، المجلد الثالث، ص.: 1017-1018.

وإذا كان بروز مملكتي إسبانيا والبرتغال كقوتين رئيسيتين في أوروبا والعالم منذ انتصاف القرن الخامس عشر، قد شكل دعماً كبيراً للجهاز النهبي الأوروبي، إلاّ أنَّه شكّل أيضاً سبباً لما شهدته البنية الاقتصادية الرأسمالية من نكوصٍ في مختلف أنشطتها، وعودة الحياة للنظام الإقطاعي الذي جدد حيويته واستعاد الكثير من نفوذه الذي كان قد فقده أمام الرأسمالية التجارية التي كانت قد أرست جذورها في البنية الاقتصادية الأوروبية خلال القرنين السابقين.

خاتمة:

إن نشأة الاستعمار مع نهايات القرن الخامس عشر، وانطلاقته الكبرى خلال القرن التّالي، التي يعيدها الباحثون عادةً إلى التطور الذي أصاب العلوم والاكتشافات والاختراعات والنمو الاقتصادي العام الذي شهدته أوروبا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، هي في الحقيقة ليست سوى النتيجة التّراكميّة لتطوّر الجهاز الحربي، وهو الجهاز الذي تموّن وتطوّر على امتداد عدّة قرون من خلال النّهب العنيف الذي باشره القراصنة واستكملته الحروب الصّليبيّة وعملت على عضونته في الاقتصاد الأوروبي المدن الإيطاليّة والرأسماليّة التّجاريّة التي بنتها، والّتي كانت تعود وتضخّ مردود المنهوبات في عملية تطوير مستمرّة للجهاز الحربي. فإن هذا التّطوّر ما كان ليكون له أي تأثير فاعل على سير الأحداث لو لم يكن مقروناً إلى حد بعيد بجهودهم لتطوير الجهاز الحربي، أو بالأحرى، لو لم يكن هاجس تطوير الجهاز الحربي هو الذي يحكم الجهات التي دفعت وشجعت لتحقيق هذا التطور، لأن تلك الجهات وثيقة الصِّلة بالقراصنة الذين يعتبرون تطوير هذا الجهاز شغلهم الشّاغل، فهو أداتهم الأساسيّة في نشاطهم النّهبي في ما وراء البحار.

فالعامل الحاسم في الاندفاعة الأوروبية لتطوير الجهاز الحربي، هو الرّغبة في النّهب العنيف. وقد تمّ توظيف كل العلوم والاكتشافات في هذا السّبيل. فلم يكن البحث العلمي بهدف تطوير العلوم، بل بهدف تطوير الجهاز النّهبي، شأنه في ذلك شأن الاهتمام في الاكتشافات الجغرافيّة، فهي الأخرى لم تكن في سبيل مجرّد تطوير المعرفة الجغرافيّة، بل، وحصراً، في سبيل تطوير سُبُل التّوسُّع الاستعماري خدمة للنّهب العنيف. فالصينيون، الذين اخترعوا البارود بفضل تطور علومهم وحضارتهم، لم يخترعوه لأسباب حربيّة وعدوانيّة، ولكنّهم لم يكن بوسعهم الصمود طويلاً بوجه جانكيزخان الذي كان هاجسه الحرب والعدوان، فتمكَّن من استخدام اختراعهم لأغراض حربية.

فالانقلاب في موازين القوى العسكريّة ما بين الدُّول والمجتمعات في أفريقيا وآسيا، ومن

ثمّ في أميركا وأستراليا، وممالك أوروبا الغربية لصالح الأخيرة، وبشكل خاص منذ بدايات القرن السادس عشر، وعجز تلك الدّول والمجتمعات عن دفع الأذى الاستعماري عنها، ومنع المستعمرين من إخضاعها ونهبها، يرجع بشكلٍ أساسي لما كان قد حقّقه الجهاز الحربي الأوروبي من تطوّر، بفعل ما مارسه من نهب عنيف طوال عدّة قرون مضت. وهو الجهاز الذي سيواصل تطوّره لتعميق وتطوير حركة الاستعمار التي واصلت، وتواصل، نشاطها النّهبي، مستفيدة ممّا استحوذت عليه من قوّة حربيّة تستمرّ في ضخ مردودها في دفع العلوم لإدخال المزيد من التطوّر في هذا الجهاز، وبشكلٍ متواصل.

آثار الاستعمار على الأديان

تجربة جنوب غربي نيجيريا

أحمد فاوسي أوغونبادو[*]

تعاين هذه المقالة للباحث والأكاديمي أحمد فاوسي أوغونبادو أحد القضايا شديدة الحساسية في السلوك التاريخي للحركة الاستعمارية، عنينا بها أثر الوجود الاستعماري البريطاني على الحالة الدينية في جنوب غربي نيجيريا، وعليه يتناول الباحث الكيفية التي تعامل فيها البريطانيون مع الديانتين الإسلامية والمحلية الدينية في خلال الفترة الواقعة بين القرنين التاسع عشر والعشرين (1861 ـ 1960).

المحرر

يعرّف الاستعمار بأنّه استغلال دولة قويّة لأخرى ضعيفة، أو استخدام موارد البلد الأضعف لتقوية البلد الأقوى وإثرائه .. وقد خبرت مناطق كثيرة في العالم عامة وفي أفريقيا خاصة هذه الظاهرة. ما بين العام 1861 إلى العام 1960 تعرضت نيجيريا للاستغلال من جانب بريطانيا العظمى، ما ترك آثاره على الكثير من الصعد في هذا البلد الأفريقي المهم، إنْ في السياسة أو في الاقتصاد أو الدين أو التعليم أو الهيكلية الاجتماعية. المراد من هذا البحث تقصي آثار هذه الظاهرة على

*- بروفسور في الفلسفة قسم الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة البخاري الدولية، ألور ستار، قدح، ماليزيا.

- تعريب: محمد الصباح – مراجعة: د. جاد مقدسي.

Impacts of Colonialism on Religions: An Experience of Southwestern Nigeria.
Ahamad Faosiy Ogunbado, Ph.D.
(School of Humanities & Social Sciences, Albukhary International University, Alor Setar, Kedah, Malaysia).
IOSR Journal Of Humanities And Social Science (JHSS)
ISSN: 22790837-, ISBN: 22790845-. Volume 5, Issue 6 (Nov. - Dec. 2012), PP 5157-
www.Iosrjournals.Org

الأديان في جنوب غرب نيجيريا، وتاليًا يتناول هذا البحث الديانتين اللتين كانتا معروفتين في تلك المنطقة قبل مرحلة الاستعمار بكثير وهما الدين التقليدي والإسلام، كما يدقق في إيجابيات هذه الظاهرة وسلبياتها ويُظهر حركات مقاومة شعبية لها وكيفية تغلب الحكومة البريطانية عليها. هذا البحث هو دراسة أكاديمية ما يعني أن كل المعلومات والمستندات والوثائق أُخذت من كتب أو مقالات أو مجلات أو مواقع إلكترونية ذات صلة ضمن إطار منهجية البحث النوعي. هذا البحث يكشف وجود ديانتين قبل وصول الاستعمار الذي أضاف ديانة جديدة إليهما وهي الديانة المعروفة بالمسيحيّة، كما يظهر أن آثاره السلبيّة تفوق تلك الإيجابيّة.

الكلمات المفتاحية: آثار، استعمار، إسلام، مسيحيّة، دين، دين موروث، يوروبا

يجري تعريف الاستعمار على أنّه استغلال دولة قويّة لأخرى ضعيفة أو استخدام موارد البلد الأضعف لتقوية البلد الأقوى وإثرائه (Worldweb Online Dictionary)، وهو ظاهرة خبرتها قارات آسيا وأفريقيا بشكل خاص على أيدي القوة الأوروبية العظمى. كما يمكن تعريفه أنّه حالة تحكّم للدولة القادرة بالأخرى الضعيفة وتأسيسها لتجارتها ومجتمعها الخاص بها في تلك الدولة (Longman Dictionary, 2000).

لهذه الظاهرة أسباب عدة: (1) إلغاء تجارة العبيد التي تنامت في القرنين السابع عشر والثامن عشر أدى إلى البحث عن تجارة قانونية بديلة. (2) الثورة الصناعيّة وارتفاع الطلب على المواد الخام التي لم تكن الزراعة المحلية قادرة على تأمينها. (3) البحث عن أسواق لمنتوجات المصانع الأوروبيّة. (5) التمدّن: حيث إن النزوح إلى المدن وما رافقه من انخفاض الإنتاج الزراعي والريفي أدى إلى ارتفاع الطلب على الإنتاج الغذائي لتلبية التضخم السكاني في المدن الأوروبية. هنا تجدر الإشارة إلى:

اجتماع القوى الأوروبية في مؤتمر برلين 1884-1885 وتقريرها مصير أفريقيا. وقد كانت بريطانيا العظمى وفرنسا وألمانيا والبرتغال المشاركين الرئيسيين في هذا المؤتمر الذي استغرق ثلاثة أشهر وانتهى بتقسيم أفريقيا بين الأسياد الأوروبيين المستعمِرين وفرض حدود اصطناعية على رعاياهم الجدد.

أدى هذا المؤتمر إلى تفكيك أفريقيا بأكثر من طريقة، وتمكنت القوى الاستعماريّة من فرض سيطرتها على القارة الأفريقية بأشكال مباشرة وغير مباشرة. مع عودة الاستقلال في الخمسينيات كان هذا الحيز من السيطرة قد ترك إرثًا من التشظي السياسي لا يمكن إلغاؤه أو حتى توظيفه بشكل مرضٍ. نيجيريا «عملاق أفريقيا» و«أكبر أمّة سوداء في العالم» ومن الدول المهمة التي

عانت من هذه الظاهرة. في الواقع فإن اسم نيجيريا نفسه أطلقه عليها السيد المستعمر بعد تشويه الحدود المثبتة والطبيعية مستبدلاً بها الحدود المصطنعة تماشيًا مع مصالحه. إنّ الجنوب الغربيّ من هذا البلد مستوطن بالدرجة الأولى من قوم اليوروبا الذين يشكلون في نيجيريا، بل في دول غرب أفريقيا قاطبة، أكبر تجمع ثقافي له تاريخه في الوحدة السياسية والإرث التاريخي المشترك. (Coleman, 1971). ولذا فإن هذا البحث يهدف إلى النظر في آثار الاستعمار في أديان المنطقة التي أهلها اليوروبا، و«يوروبا» اسم يطلق على الشعب ولغته على حدّ سواء، ويستعرض بشكل إجمالي الدين التقليدي والإسلام قبل قدوم الدخلاء، ويقسم آثار هذا التدخل إلى قسمين: الإيجابي والسلبي ويبحث في كل منهما، كما يبين مقاومة عدة جماعات لهذا الاستعمار وكيفية تغلب البريطاني عليهم.

الديانات في المنطقة قبل الحقبة الاستعمارية

ما هو الدين؟

لا يوجد تعريف موحد للأديان بسبب تباينها. الكثيرون يرون أن الدين هو «منظومة متّسقة من الاعتقادات والشعائر والتعبد تتمركز حول الرب الواحد المهيمن أو تجلّياته الإلهيّة،" بينما يرى غيرهم أن: «الدين يمكن أن يشمل آلهة أو تجلّيات إلهية متعددة»، (The world book 197-encyclopedia, 1990, 16:196) ويرى البعض بعدم ضرورة اشتمال الأديان على أي إله أو آلهة. كما يوجد من يعرّف الدين على أنه «مجموعة نظم ثقافية وعقائدية ورؤى للعالم تصل الإنسانية بالروحانيات وفي بعض الأحيان بقيم أخلاقية.» على الرّغم من تباين التعريفات نجد أنّ معظم أتباع الأديان يرون أنّ العالم خلقته قوة علويّة لها أثرها في حيواتهم. بمعنى آخر تتشارك معظم الأديان بشكل كلي أو جزئي عدّة خصائص: (1) الاعتقاد بالله أو بالتجلّيات الإلهية، (2) رسم صراط للخلاص، (3) اتّباع ناموس سلوكي وخلقي، (4) استخدام القَصص المقدس، (5) ممارسة شعائر وطقوس ومناسك دينية محددة. (Ibid). لا تختلف الأديان في جنوب غربيّ نيجيريا عن غيرها في ما خصّ هذا، وهي كانت قبل قدوم السيد المستعمر دينين اثنين سنقوم بشرحهما لاحقًا وهما الدين التقليدي والإسلام.

من المهم أن نشير هنا إلى استحالة فصل كلمة الدين عن كلمة الثقافة، وهو ما رأيناه في التعريف الأخير للدين بوصفه «مجموعة نظم ثقافية...» وهذا ما نجده في اقتباس أمبونساه عن قاموس علم الاجتماع الأمريكي والتي عرّفت الثقافة كما يلي:

اسم يشمل كلّ النماذج السلوكية المكتسبة اجتماعيًّا ويتم تداولها اجتماعيًّا باستخدام الرموز.

إنّه إذًا اسم لإنجازات مميّزة لجماعات بشريّة، ولا يتضمن فقط منتخبات كاللغة وصنع الأدوات والصناعة والفن والقانون والدولة والأخلاق والدين، بل يشمل أيضًا أدوات ماديّة أو مصنوعات يدويّة تجسّد الإنجازات الثقافية [كا]، والتي من خلالها يتم إضافة انطباع عملاني للميزات المعرفية والثقافية. نذكر منها على سبيل المثال الأبنية والأدوات والماكينات ووسائل التواصل والأعمال الفنية إلخ... (Amponsah, 2010:597).

دين اليوروبا التقليدي

الدين متأصّل وله التأثير الكبير في حياة شعوب جنوب غرب نيجيريا حيث إن كل مساعيهم على علاقة به، ومن الصواب القول باستحالة فصل دين اليوروبا عن ثقافتهم. هذا ما رصده دوي في إحدى أعماله حيث يقول:

ليس هناك حدث في حياة أي شخص من اليوروبا لا يحمل بعدًا دينيًّا، فهو لا يبرأ متدينًّا من مهده إلى لحده، ولا يمكن لأيّ غريب أن يفهم دين اليوروبا إلا من خلال ارتباطه الوثيق بهذا الشعب وفهمه لطرق حياتهم ومبادئهم الدينية. (Doi, 1992:121).

هذا ما خلص إليه كاتب آخر في مقالة عن الدين الأفريقي التقليدي حيث يقول:

الدين متأصّل وله التأثير الأكثر أهمية في حياة معظم الأفارقة ربما. على الرّغم من ذلك تبقى مبادئه الأساسية مجهولة للغرباء المسؤولين بالدرجة الأولى عن سوء فهم معتقدات الأفارقة ورؤيتهم إلى العالم. الدين يغشى حياة الأفارقة من كل جانب، ولا يمكن دراسته بذاته بمعزل عن دراسة حياة الشعب الذي يطبقه. (Awolalu, 1996:1).

في دين اليوروبا التقليدي يعتقد الناس بوجود الإله المهيمن الذي يدعونه أُلرون (رب الفردوس) أو أُلودوماره (الإله الأسمى أهل الإجلال)، وفي بعض الأحيان يجمعون الاسمين معًا فيلفظ أُلورونلودوماره ويستعملونه كاسم مركّب ليعبّروا عن الكائن العلوي المستقر في الفردوس. رغم ذلك نجدهم يقدّسون تجلّيات إلهية كوسطاء يصلونهم برب الفردوس لاعتقادهم بعدم إمكانية التواصل معه بشكل مباشر. هذه الفكرة تطورت من الاحترام الذي كانوا يكنّونه لملوكهم، ففرضيتهم أنه إن كان من غير الممكن لهم رؤية ملوكهم بشكل مباشر دون وسيط فكيف الحال بملك الملوك (أوبا أون أوبا)، والوسطاء الذين يصلونهم بالعزيز يعرفون بالأُريساس. (Johnson, 1921, reprinted ed. 2001) و(Ogunbado, 2010).

الأُريساس أو التجلّيات الإلهية وفيرة ونذكر منها أُغون وسانغو وأُباتالا وإسو وأُيا وأُسون

ويموجا، وكلّ مدينة أو قرية أو جماعة في جنوب غرب نيجيريا يقدّسون الأُريساس الخاصّ بهم. في بعض الأحيان تُطلق أسماء عدة على التجلّي الإلهي نفسه بتعدد الأمكنة، فعلى سبيل المثال تُسمى أُريسالا أُلوفين في منطقة إيوفين وأُريساكو في أُكو وأُريساغِيان في إجيغبو وأُريساكير في إيكيره وأُريساوفو في أُوو وأُريساجايه في إجايه.

الإسلام

الإسلام دين تأصّل بشكل كبير هو الآخر في جنوب غرب نيجيريا قبل قدوم الاستعمار، وهو دين توحيدي مبني على وحدانيّة الإله. كلمة الإسلام مصدر مشتق من فعل أسلمَ الذي يعني تسليم النفس للإقرار، الإسلام، (Hastings, Selbie & Gray, 1908) كما أنها مشتقة من كلمة سِلم التي تعني السلام والصفاء والتسليم والطاعة. ببساطة يمكن فهم كلمة الإسلام على أنّها الخضوع لمشيئة الإله أو «الاستسلام لمشيئته،» كما يمكن تعريفها على أنها «القبول التام بتعاليم الله وإرشاداته كما بيّنها لنبيّه محمدﷺ.» (World Assembly of Muslim Youth, n.d).

من الصعب تحديد الوقت الدقيق لدخول الإسلام إلى جنوب غرب نيجيريا، لأن هذا الدخول لم يكن «مخططًا أو معلنًا،» كما أنّ المسلمين الأوائل في منطقة البحث كانوا يتعبّدون بشكل سرّي، (Gbadamosi, 1978) وعلى الرّغم من ذلك فمن المعلوم أن التعبّد بالإسلام قد مورس في أُيوإيلي حيث شُيّد مسجد يعود إلى سنة 1550 ميلاديّة. (Al-Aluri, 1990). وقد دُوّن أن أثر الإسلام غدا محسوسًا في حقبة الملك ألافين أجيبويده، وهنا نذكر أنّ رجل دين يدعى بابا كِوو أرسل لهذا الملك مبعوثًا «ليحتج على ظلمه وأعماله العدوانية بداعي الانتقام لولده الذي مات في الحقيقة ميتة طبيعية.» (Johnson,1921,reprinted. 2001:164). كما نجد أنّ الألوري (Al-Aluri, 1965) أشار إلى معرفة اليوروبا بالإسلام في حقبة منسا موسى إمبراطور مالي (توفي عام 1337م) عبر تجّار وسفراء مالي الذين سكنوا أُيوإيلي عاصمة امبراطورية أُيو الغابرة، وربما يكون هذا وراء تسمية البعض «الإسلام» «إسين إيماله» بما معناه «دين الماليين» أو «الدين الذي أتى من مالي».

تمكّن الإسلام من اكتساب أرضيّة في بلد اليوروبا وقد تعايش الدينان معًا لعدة قرون قبل تدخل الرجل الأبيض، ويمكننا تقصّي ذلك في بعض التعاليم الإسلامية التي تتقاطع ودين اليوروبا التقليدي وثقافتهم. على سبيل المثال: (1) الدين التقليدي يعتقد بوجود كائن أسمى ويتفق بذلك مع الإسلام على الرّغم من وجود اختلاف في التطبيق، حيث إن أتباع الدين التقليدي يقدّسون الأُريساس كوسيط بينما نجد أنّ الإسلام يرفض ذلك جملة وتفصيلا[كا]. (2) ونجد أنّ الدينين يقدّسان الزواج ويسمحان بتعدد الزوجات مع فارق أنّ عدد الزوجات المباح في الإسلام أربعة

وغير محدود في الدين التقليدي. (3) كما نجد أن الأخلاق والقيم كالتواضع والاحترام جزءٌ لا يتجزّأ من كلا الدينين.

ربما وبسبب التوافق والسكينة والتعايش بين الدينين لحقبةٍ زمنية طويلة افترض قوم اليوروبا أنّ الدينين من موروث أسلافهم، وهذا ما ينعكس في إحدى أغانيهم الشعبية:

أيه لابا إيفا، أيه لابا إيمول

أوسان غانغان نيغبابو وُلِه دِه

التقينا بالعرّافة في هذا العالم

التقينا بالإسلام في هذا العالم

أما المسيحيّة فقد أتت آخر النهار

مقدم الأسياد المستعمرين والمسيحية والتعليم الغربي

يمكن تقسيم غزو الرجل الأبيض إلى مرحلتين. المرحلة الأولى كانت في القرن الخامس عشر مع الاستكشافات الجغرافية التي قام بها الأوروبيّون في بحثهم عن طريق إلى الهند، ووصل البرتغاليون إلى بنين سنة 1477 (Eriwo, 2012) بينما يرى فافونوا (Fafunwa, 2002) أنّ التجّار البرتغاليين وصلوا إلى لاغوس وبنين سنة 1472. في سنة 1485 كان هؤلاء التجّار قد تمكنوا من جعل أهل بنين ينخرطون في تجارة البهار، وعليه أرسل أوبا ملك بنين مبعوثًا إلى البلاط الملكي في البرتغال.

على الرّغم من أنّ اهتمام البرتغاليين بدءًا كان محصورًا في التجارة، ولكنهم رأوا لاحقًا أنّ عليهم تحضير الأفارقة ليصبحوا مستهلكين جيّدين، والتحضير بحسبهم هو تنصيرهم وجعلهم يتبعون مبادئ التعليم الغربي. بدأ النشاط التبشيري في بنين سنة 1515 عبر مبشرين كاثوليكيين أسّسوا مدرسة للأمراء المتنصرين ولأولاد الوجهاء في بلاط أوبا. (Ibid). في السنة نفسها بعث غاسبر أسقف أبرشية ساو تومه رهبان أغسطينيين لزيارة واري وقد نجحوا في تعميد أحد أبناء ملك واري وسمّوه سباستيان. في ما بعد خَلف سباستين والده وأعطى المبشرين البرتغاليين دعمًا واسعًا، أما ابنه دومينغوس فقد أُرسل إلى البرتغال لتعليمه الكهنوت. على الرّغم من ذلك وجد البرتغاليون من العوائق ما فاق الخدمات المقدّمة لهم ما جعلهم يتخلّون عن مشروعهم. أما المرحلة الثانية والتي ما زالت آثارها قائمة فقد بدأت في أيلول من العام 1842 مع وصول أول المبشّرين الإنكليز إلى باداغْري. في تلك المرحلة كان العبيد المحررون في سيراليون منخرطين في التجارة في مناطق

اليوروبا ويعملون على نشر الدين المسيحي ويسيطرون على أول كنيسة أُنشئت في تلك المنطقة. أما المبشّرون فكانوا مؤتمنين على التعليم الذي استعمل كأداة للتنصير، لَأنّ التعليم حينها كان يهدف إلى إنتاج مسيحيين يمكنهم قراءة الإنجيل وإقامة الشعائر. هنا تقتبس من ويليام بويد قوله:

«... يجب التذكير بأنّ الكنيسة أخذت على عاتقها مسألة التعليم لا لأنها ترى التعليم أمرًا جيدًا بذاته، ولكنّها وجدت أنّه لا يمكنها أداء دورها من دون توفير القدر اللازم من التعليم لأتباعها، وبشكلٍ خاص لكهنتها ليتمكنوا من دراسة النصوص المقدسة وتأدية مهامهم الدينية.» (Fafunwa, 2002:70).

في هذا المقطع نستنتج أنّ قدوم الأسياد المستعمرين أدّى إلى إدخال المسيحيّة كدين جديد إلى جانب الدين التقليدي والإسلام، كما أنّ نمط التعليم الغربي تسلّل عبر المسيحيّة الوافدة، تاركًا آثاره الإيجابيّة والسلبيّة على الأديان المتواجدة على تلك الأرض. وقد بيّنا سابقًا في هذا البحث أنّ مفهوم الدين لا يقتصر على الشعائر فقط، ولكنّه يتخطاها إلى الثقافة والاقتصاد والسياسة وجوانب أخرى من سعي الإنسان وهو ما طالب به الإسلام. على الرّغم من ذلك سنحقق في الجوانب الاقتصادية والسياسية من منظور الدين فقط وليس من منظور علمي الاقتصاد والسياسة.

الأثر الإيجابي للاستعمار في جنوب غرب نيجيريا

قدوم الأسياد المستعمرين استتبعه دخول دين جديد إلى المنطقة وهو المسيحيّة التي كان يُنظر إليها على أنّها دين البيض (إسين أوون أُينبو). الاستعمار والمسيحيّة الملازمة له ساعدا على إلغاء الشعائر التي كانت تدور حول البشر أو تتضمّن أضاحيَ بشريّةً. بمعنى آخر ساهمت هذه الظاهرة في إلغاء بعض شعائر الدين التقليدي التي تتضمن التضحية بالبشر لإرضاء الآلهة.

حلول الاستعمار مصحوبًا بظهور المسيحية جلب معه التعليم الغربي الذي يعدُّ قاطرة للازدهار الحضاري، وأدخل معه الزيّ المدرسي حيث إنّ التلاميذ والتلميذات كان عليهم أن يلبسوا ويتصرّفوا ويتكلّموا كالأوروبيّين.

كما أنّ مجيء البيض، لا سيّما في المرحلة التي سبقت إلغاء تجارة العبيد، عزز الحالة الاقتصادية للملوك وبعض الوجهاء الذين تعاملوا معهم بهذه التجارة، وقد ساهمت هذه التجارة في نقل الدين الأفريقي التقليدي إلى بلدان أميركا اللاتينيّة كالبرازيل وكوبا. أما بعد إلغاء تجارة العبيد فقد أدى التفتيش عن تجارة بديلة إلى اغتناء التجّار الذين أدّوا دور الوسيط بين التجار البريطانيين المتواجدين على الساحل والمزارعين في داخل البلاد.

نضيف أنّ رغبة الأسياد المستعمرين بالتوغّل في البلاد استوجبت إنشاء شبكات النقل كسكّة الحديد التي ظهرت أولاً في جنوب غربي نيجيريا، حيث بدأ إنشاؤها في لاغوس سنة 1896 لتصل أبيوكوتا سنة 1900 وأبيدان بعدها بسنة والحدود الشمالية لنيجيريا سنة 1909. (Olubomehin,2001). أما أوّل طريق فقد أُنشئ سنة 1906 بين أبيدان وأُيو لربطها بسكّة الحديد، وفي سنة 1907 استكمل 30 ميلاً لربط أُيو بأُغبوموسو و27 ميلاً لربط أُيو بإيسيين، وفي عام 1910 وما بعده تم إنشاء طريق بين إكيرون وإيلا وبين أُسوغبو وإلسا وهكذا دواليك. (Ibid). وقد أدّى هذا التوغّل إلى ظهور المرافق الاجتماعية كالمستشفيات والكهرباء وما شابه. على الرّغم من ذلك يمُكننا بعد التدقيق إثبات أن الآثار الإيجابية هي في حقيقة الأمر سلبيّة، كما سنُظهر في المقطع التالي.

الآثار السلبية للاستعمار

ترك الاستعمار آثاره السلبيّة على الأديان الكائنة عبر إدخاله دينًا جديدًا أي المسيحيّة ما جعل أتباع الدين التقليدي والإسلام يشعرون بالتهديد، حيث إن المبشّرين كانوا يجهدون في تنصير الكثير من أتباع الدين التقليدي والإسلام زارعين الاضطراب في ما بينهم. لم يقف حكّام اليوروبا حماة الدين التقليدي ورجال الدين المسلمون مكتوفي الأيدي ليسمحوا للمبشّرين بإخصاء دينهم، ولكنهم وظّفوا جلّ مجهودهم لمقاومة التنصير.

عمل المستعمِرون والمبشّرون يدًا بيد لتحجيم الأديان الموجودة وهذا ما نلمسه في شهادة فافونوا (Fafunwa, 2002:71): «لقد اعتمد المبشّرون على الأوروبيّين لتكبيل الزعماء الأفارقة المتمردين حيث إن السلطات الأوروبيّة أملت أن تستولي عبر الإقناع الديني على ما لم تقدر عليه بالسلاح.» ما نستنتجه من هذه الشهادة أنّ هدف السيد المستعمِر من إقحام المسيحيّة لم يكن دينيًّا خالصًا مرتبطًا بحبّه للأب والابن والروح القدس إنما كان هدفه بالدرجة الأولى تثبيت هيمنته.

كما رأى البعض أنّ إقحام المسيحيّة يجب أن يهدف إلى اقتلاع القواعد السلوكية الموجودة من باب أن «الأديان البدائية مصيرها الزوال والتلاشي.» (Kraemer, 1938:230)، وهذا ما يعبر عنه الاقتباس التالي بشكل جليّ:

المبشّر ثائرٌ وعليه أن يكون ذلك لأنّ الوعظ وغرس المسيحيّة يعني الهجوم الصدامي على العقائد والعادات ومفاهيم الحياة والعالم وضمنًا - لأنّ الأديان القبليّة قبل كل شيء حقائق اجتماعية - على البنى والأسس الاجتماعية للمجتمع البدائي، وعلى المؤسسة التبشيرية أن لا تخجل من ذلك لأنّ الإدارة الاستعمارية ومزارعيها وتجّارها والاختراق الغربي إلخ... يقومون بهجومٍ أكثر ضراوةً وتدميرا. (Ibid).

سبق وذكرنا أنّ الاستعمار والمسيحيّة جلبا معهما التعليم الغربي والحضارة، لكن المثبت حاليًّا أنّ الجوانب السلبية لذلك فاقت الإيجابية (1) فالمدرسة استخدمت كأداة للتنصير لتحويل المتنفعين إلى المسيحيّة. (2) كما يبدو أنّ التعليم الغربي والدين الملازم له ركّزا على الجوانب الروحية وبعض من الاجتماعية للحياة، بينما لم يبذلا أي جهد، وبأحسن الأحوال القليل منه، ما تعلق بالجوانب الإنسانية الأخرى كالأخلاقيّات والسلوكيّات الاجتماعيّة البيْنيّة، ونضيف أنّ الدين الغربي ركّز على العقيدة أكثر منه على التطبيق. (3) كان التعليم الغربي أو الاستعماري أدبيًّا في معظمه، يرتكز على القراءة والكتابة والحساب والإلمام بالإنجيل والأدب المسيحيّ وما شابه، ويهدف لإنتاج مسيحيين بمقدورهم قراءة الإنجيل وخدمة أسيادهم المستعمرين كتّابًا أو وكلاء أو مترجمين لتسهيل تجارتهم. (4) نُضيف أنّ التعليم الغربي الاستعماري دفع التعليم الكائن إلى الإندثار، فعلى سبيل المثال كان التعليم العربي الإسلامي مزدهرًا قبل قدوم التعليم الغربي حيث إن لغة اليوروبا كانت تكتب بالأبجديّة العربية المعروفة بالعجميّة حتى تم اقتلاعها واستبدلوا بها الأبجديّة الرومانية التي ما زالت تُستخدم حتى يومنا هذا. كما أن نظام التعليم التقليدي كان يسمح بتعليم الأخلاقيّات وما شاكل خارج نطاق المدرسة، بينما نجد أن نظام المدرسة الداخليّة في التعليم الغربي حَرَمَ التلاميذ من هذه الفرصة الذهبيّة. (Omotosho, 1998) و (Ogunbado, 2011).

زعم البعض أنّ تجارة العبيد ساهمت في نشر دين اليوروبا التقليدي خارج النطاق المحلي وساهمت بتعزيز الاقتصاد، وهذا يحتاج للتدقيق حيث إنّ العبيد الذين أُخذوا إلى البلدان الأجنبية تم نقلهم بالإكراه للخدمة في مزارع أسيادهم، ولم يُسمح لهم بممارسة دينهم وأُجبروا على اعتناق المسيحيّة، إلا قلّة بقيت على دينها وتمكّنت من ممارسته بعد تحررها. نذكر أيضًا أنّ الأغلبيّة منهم ماتت خلال الرحلة وتم رميهم في المحيط، ناهيك عن الآثار الكارثية لترحيلهم عن عائلاتهم ومجتمعاتهم لأنهم كانوا الأعمدة والأجسام القادرة (القوى العاملة) في مجتمعاتهم. الأقلية فقط من المتعاملين مع الاستعمار تمكّنوا من تعزيز وضعهم الاقتصادي بينما عانت الأغلبية من نتائجه.

على الرّغم من إنشاء الإدارة الاستعمارية للمرافق الاجتماعية إلاّ أنّ التمحيص في هذا الزعم يُظهر أنّ جلّ ذلك كان منطلقًا من دوافعٍ أنانية، فشبكة النقل التي ربطت المدن الكبرى والأسواق والسواحل بعضها ببعض أُنشئت لتسهيلٍ نقل المواد الخام من المصدر إلى الساحل ليتم شحنها بالسفن لاحقًا إلى أوروبا. كذلك لم يهدف بناء الطرق إلى رفع منسوب الرفاهية عند الناس ولكن إلى تمكين الضبّاط البريطانيّين من الوصول إلى داخل البلاد لجمع الأتاوات والضرائب، وإلى تسهيل إيصال المواد الخام إلى السكّة الحديدية التي لم تكن تغطّي كلّ الداخل. الظاهر أنّ معظم الطرق الأولى ارتكزت على طرق المشاة القديمة التي كانت تصل القرى بالمزارع والأسواق، وجلّ

ما فعله الأسياد المستعمرون هو توسيعها وتقويمها حتى أنّ بعضها تُرِك بلا تزفيت. (Omotosho, 1998). نذكر هنا أنّ الحكومة الاستعمارية عارضت بدايةً إنشاء السكّة الحديدية بسبب تكلفتها التي تم تغطيتها لاحقًا بواسطة الضرائب. يحضر عامل الاستعمار الديني في هذا المشروع أيضًا كما نجد في كلام أحد دعاته المقتبس عن كولِمان (Coleman, 1977:55): « فكّروا بالمنافع التي ستحصل عليها إنجلترا عبر تزايد الأسواق لمنتوجاتها الصناعيّة وحصولها على إنتاج إضافي في المقابل، ... هذا سيحضّر الهمجي ويهيّئه لتلقّي رسالة المبشّرين».

بذريعة الحضارة أفسد البريطانيون المؤسّسات التقليدية والثقافة الدينية، وجردوا الأوبا (الملوك) من حقوقهم وأبعدوهم وجعلوهم أتباعًا للهيمنة البيضاء، كما انهم استبدلوا بالحدود الطبيعية والثقافية أخرى مصطنعة ما أدى إلى تقسيم بلاد اليوروبا بين الهيمنة البريطانية في نيجيريا والإمبريالية الفرنسية في بنين.

المقاومة وردّ المستعمِر وأعماله الوحشيّة التنكيليّة

في الحقيقة لا يوجد أيّ مجتمع يمكن أن يقف مكتوف الأيدي ويسمح بهيمنة الأجنبي على أرض آبائه، وهذه حال اليوروبا في جنوب غرب نيجيريا الذين لم يُذعنوا للإمبريالية، ولم يسمحوا بحلول الآثار السلبية دفعة واحدة، ولم يقبلوا الإخلال بمؤسساتهم التقليدية وثقافتهم الدينية، وأظهروا بعض المقاومة. كان قرار البريطانيين وغيرهم من الأسياد المستعمرين هو استخدام القوة المفرطة ليتغلّبوا على الزعماء التقليديين وأتباعهم الذين كانوا يقاومون الهيمنة الأوروبية في مناطقهم، وقد وُظّف هذه التكتيك لإخضاع اليوروبا في جنوب غرب نيجيريا.

بدأ استعمار نيجيريا برمتها وجنوبها الغربي تحديدًا من لاغوس المدينة الساحلية في جنوب غرب نيجيريا. قامت الإمبريالية ابتداءً بابتداع معاهدة تمنع الاتجار بالعبيد ليُوقّعها الزعماء الأفارقة مع التهديد بأخذ إجراءات بحق رافضي ذلك، وقد كان أوبا لاغوس كوسوكو أول من طولِب بالتوقيع.

نظر الأوبا كوسوكو إلى المعاهدة على أنّها تدخّل في شؤون بلاده ورفض توقيعها ما جعل البريطانيّين يكيدون له ولمؤيّديه. في سنة 1851 حاول جون بيكروفت إقناع كوسوكو بالتوقيع من دون نجاح، ما جعله يأمر السفن الحربية الأربع المرافقة له بقصف لاغوس إلاّ أنّ كوسوكو ورجاله أظهروا شجاعةً بالتصدي وقاموا بالرد على النيران ما أدّى إلى قتل ضابطين وجرح ستة عشر آخرين. (Ikime, 1977). كانت هذه المقاومة وهذا الردّ عارًا على البريطانيين الذين انسحبوا ليعودوا مع قوة مكتملة لقصف لاغوس في السادس والعشرين من كانون الأول من العام 1851. في النتيجة تم نفي كوسوكو من لاغوس وتُوّج خصمه في العرش أكيتتويه الذي قام بتوقيع المعاهدة لتصبح لاغوس

بعد بضعة أشهر مستعمرةً بريطانيّة، لكنّ كوسوكو، الذي صادف أنه مسلم، وأتباعه تمكّنوا من إعادة بناء كيانهم وإحياء دينهم في إبه.

بعد نجاحهم في إخضاع لاغوس رغب التجار البريطانيّون والسلطة في لاغوس (المستعمرة البريطانية) الحيازة على منفذ لبناء علاقات مباشرة بداخل البلاد، وقرّروا الاصطفاف إلى جانب الإيجِبو كوسطاء، إلا انهم أرادوا نشر المسيحيّة في داخل بلاد اليوروبا أيضًا وهو ما لم يستسغه الإيجِبو الذين رأوا ذلك عائقًا لتجارتهم وانتهاكًا لسيادتهم. نظّم الإيجِبو تظاهرة عدائية خلال زيارة الحاكم الاستعماري سنة 1889، وهو ما عدّته السلطة الاستعمارية إهانة لها وطالبت الإيجبو بالاعتذار. وعندما أرسل الأووجالا وفدًا إلى لاغوس للترحيب بالحاكم الجديد أُكره هذا الوفد على التوقيع على معاهدة ما رفضوه بشدة. استثمرت السلطة الاستعمارية هذا الرفض لاجتياح الإيجِبو وفي التاسع عشر من أيار سنة 1892 حدثت معركة طاحنة، وعلى الرّغم من دفاع الإيجِبو المستميت إلّا أنّ الأسلحة البريطانية القاهرة تمكّنت من سحقهم.

في كانون الأول من العام 1893 استلم النقيب روبرت ميستر باور مهامّه كأوّل مندوب سام مقيم في أبيدان ومتنقّل في أرض اليوروبا الداخليّة جنوب غرب نيجيريا، وكان ضمن مهامّه فرض المعاهدات لتوطيد سلطة الإدارة البريطانية في تلك المنطقة. بدأ باور تعاطيه مع زعماء الأبيدان بإخافتهم وترهيبهم ليذعنوا للإمبريالية البريطانية. اُعتقل بالوغون أبيدان زعيم أكينتولا سنة 1894 خلال مهرجان شعبي تقليدي، كما اعتُقِل أوسي بالِه زعيم فاجيمي، وقد كان الزعيم سانوسي قد اعتُقِل بدوره قبل ذلك، وحُمّل هؤلاء الزعماء مسؤولية مواجهات أتباعهم مع الضباط البريطانيين. (Ajayi, 2008). كذلك تم اعتقال قائد للإكيتيبارابو - مجموعة مقاومة - وهو الزعيم أُغْدِنغْبه وأولاده وتم نفيهم لاحقًا إلى زعيم الإوو.

لم يكن النقيب باور سعيدًا برفض ألافين أُيو وشعبه للإمبرياليّة البريطانيّة، وكان الألافين يمارس دوره كما لو أنّه الحاكم الأعلى في بلاد اليوروبا ويرى أن الاستسلام للأُينبو (البيض) تحقيراً لنظامه وحضارته. استغلّ المندوب السامي الفرصة عندما أصدر الألافين حكمًا بإخصاء رجل جامع زوجة أسِيين من أسِيين، ووصف باور هذا الحكم بالبربري وأمر الألافين وزعماءه بالسجود أمامه في سوق المدينة. رفض الألافين هذا الامر بشدة وتم تكبيل أسِيين وضربه في العلن ما استتبعه قصف البريطانيين لأُيو سنة 1895. (Ibid.) و (Lasisi, 1997). ثار الناس في أُيو وإباذان ومدن رئيسيّة أخرى في جنوب غرب نيجيريا ضدّ الإمبريالية بطريقةٍ أو بأخرى ورفضوا التعليم الأجنبي الذّي كان أداة للتنصير. كتب قس أُيو ج. بورتون في الخامس من كانون الأول من العام 1910:

الإسلام يكتسب أرضية بشكلٍ تصاعديّ في المنطقة الغربيّة لإرسالية يوروبا التبشيريّة. المسيحيّة تحقق تقدمًا بسيطًا في أُيو وأُغبومسو وإسيين ولكنّ المساجد الإسلاميّة موجودة في كل مكان. هذا الدين الإسلامي ذو طبيعة فظّة، وجهل أتباعه يجعل العمل بينهم صعبًا ومحبطًا بشكلٍ استثنائي. هناك الكثير من المدارس الإسلاميّة في أُيو حاليًّا، وليس من الغريب رؤية الأطفال يحملون «ألواحًا» من النصوص العربية التي يتعلّمونها بشكلٍ ببغائي. (The Muslim world, 1911:351).

على نحوٍ مماثل كتبت المعلمة التبشيرية آنّا في مذكّراتها بتاريخ الأول من تشرين الأول من العام 1853 عن تجاوب أهل أبيدان مع التعليم الغربي ونقتبس النص من فافونوا (Fafunwa, 2002:61 and 85): «لا نشهد تزايدًا لعدد التلاميذ في مدرستنا حاضرًا، السكّان يخافون من إرسال أولادهم إلينا ويظنّون أنّ «الكتاب» سيجعلهم جبناء، ولكنّ التلاميذ الموجودين عندنا يتجاوبون بشكل رائع».

خلاصة

الاستعمار مسألة لن تُنسى أبدًا في نيجيريا عامةً وفي جنوب غربها خاصةً بسبب آثاره المستديمة. الاستعمار اصطلاحًا هو استغلال دولة قويّة لأخرى ضعيفة، أو استخدام موارد البلد الأضعف لتقوية البلد الأقوى وإثرائه، وقد ظهر بسبب إلغاء تجارة العبيد وبزوغ الثورة الصناعية والبحث عن أسواق جديدة للمنتوجات الصناعيّة إلخ... آثار هذه الظاهرة راسخة في الكثير من جوانب حياة المستعمَرين. هذا المقالة بحثت حصرًا في آثار الاستعمار في الدين الذي هو بحسب تصورنا غير محصورٍ بالشعائر ولكنّه يتسع ليشمل الثقافة أيضًا.

هناك آثار إيجابيّة وأخرى سلبيّة لهذه الظاهرة، أما الإيجابيّة فتتضمن ظهور دين جديد وقدوم التعليم والحضارة الغربيّة وإبطال الأضحية البشرية وشبكة النقل والكهرباء والمرافق الاجتماعية الأخرى. أما السلبيّة فتتضمن إضعاف الأديان الكائنة وتشويه الثقافات التقليدية القبلية والقيم والقواعد السلوكية، وتشمل أيضًا استحداث حدود مصطنعة والخضوع لسلطة أجنبية واستعمال أكثر الأسلحة تطورًا في ذلك الزمن لإرهاب الشعب. كما أنّ الاستعمار حارب المؤسسات التقليدية وفرض ديكتاتوريته لإجبار الزعماء التقليديين على الخضوع للمعاهدة الإمبرياليّة لإرضاء المصالح الاستعماريّة.

مقاومة الجماعات والمدن المتعددة تُظهر أنّ اليوروبا لم يقفوا مكتوفي الأيدي ولم يضحّوا بسلطتهم للحكم الأجنبي. لقد خبرنا العديد من الوطنيين الشجعان الذين بذلوا حياتهم للدفاع عن أرضهم وسلطتهم، ونشدّد هنا على أنّ إحياء ذكراهم أمرٌ ضروريّ جدًا. لقد تمّ سحقهم بجبروت

الأُينبو (البيض).. برأي كاتب هذه المقالة أنّ على البريطانيين وغيرهم من الأسياد المستعمرين التعويض على مستعمراتهم جرّاء الخراب الذي سبّبوه لها.

المصادر والمراجع

[1] Wordweb online dictionary.

[2] Longman dictionary of contemporary english.

[3] De Blij H.J. and Muller P. O, (1997). Geography: Realms, region, and concept. N.p :John Wiley & Sons, Inc.

[4] Coleman, J. S. (1971). Nigeria: Background to Nationalism. Berkeley: University of California Press.

[5] http://www.thefreedictionary.com/Yorubas (accessed 3-March-2012).

[6] The World book encyclopedia, vol 16:197.

[7] http://en.wikipedia.org/wiki/Religion (accessed 5-March-2012).

[8] Amponsah, S. (2010). "Beyond the boundaries: Toyin Falola on African cultures" in Niyi Afolabi, (Ed). Toyin Falola: The Man, the mask, the muse. North Carolina: Carolina Academic Press.

[9] Doi, A. R. I. (1984). Islam in multi-religious society. Nigeria: A case study. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.

[10] Awolalu, J. O. (1996). "What is African Traditional Religion?" Studies in Comparative Religion, Vol. 10, No. 2:1. © World Wisdom, Inc. www.studiesincomparativereligion.com.

[11] Johnson, S. (1921, reprinted ed. 2001). The History of the Yorubas. Lagos: CSS Press.

[12] Ogunbado, A. F. (2010). Islam and its impact in Yoruba land (South-west Nigeria). Paper presented at The Fourth International Malaysia-Thailand conference on Southeast Asian Studies. Co-Organized by UKM-MAHIDOL. On 2526- March 2010. At Bangi, Malaysia.

[13] Hastings J., Selbie J.A. and Gray L., (1908) Encyclopedia of religious and ethics. Edinburgh: T&T Clark.

[14] World Assembly of Muslim Youth, (n.d). Islam in concert, Riyadh: The Cooperative office for call and guidance .

[15] Gbadamosi, T. G. O. (1978). The Growth of Islam among Yoruba, 18411908-. London: Longman Group Limited.

[16] Al-Aluri, A. A. (1990). Nasimu al-soba fi Akhbar al-Islam wa ‘Ulamah bilad Yoruba. Cairo: Maktaba Wahaba.

[17] http://www.alaafin–oyo.org/main/alaafin/genealogy. (accessed 6-June-2011).

[18] Al-Aluri, A. A. (1965). Mujiz tarikh Nigeria. Beirut: n.p.

[19] Erivwo, S. U. (2012). History of Christianity in Nigeria, the Urhobo, the Isoko and the Itsekiri.

http://www.waado.org/UrhoboCulture/Religion/Erivwo/HistoryOfChristianity/ChapterOne.html. access 5-march- 2012

[20] Omenka, N. I. (1989). The School in the Service of Evangelization: The Catholic educational impact in eastern Nigeria 18861950-. Leiden, E.J. Brill.

[21] Fafunwa, Babs. (2002). History of education in Nigeria, Ibadan: NPS Educational Publishers Ltd.

[22] Olubomehin, O. O. (2001). The development of road and road transport in South-Western Nigeria, 19061920-. NJEN No 4: 1424-.

www.ajol.info/index.php/njeh/article/viewFile/3649225497/ (accessed 5-March-2012).

[23] Kraemer, H. (1938). The Christian message in a non-Christian world, London: Harpers.

[24] Omotosho, A. O. (1998). The impact of colonial education and culture on the Muslim of Nigeria. Journal of Arabic and Islamic Studies, April/May 1998. Pp5261-.

[25] Ogunbado, A. F. (2011). Muslim Education in Oyo Alaafin: Challenges and developments. Paper presented at International Conference on Islam in Africa: Intellectual Trends, Historical sources and Research Methods. Co-organized by The Federation of the Universities of the Islamic World (FUIW), International Islamic University Malaysia (IIUM), and Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO).19th -21st July, 2011.

[26] Ikime O., (1977). The fall of Nigeria: The British Conquest, London: Heineman.

[27] Ajayi, S. A. (2008). Bower tower: A historical monument in Ibadan, Southwestern Nigeria. The Social Science 3 (1) 2008: 4550-.

[28] Lasisi, R. O. (1997). “Muslim Traditional Rulers in Nigeria: The Alaafin of Oyo during the Last Phase of Br itish Colonialism, 19451960-.” Journal of Muslim Minority Affairs, Vol 17, No. 1, 1997: 3141-.

[29] The Muslim World, Vol. 1, No.3 July 1911.



هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

فرانز فانون

Frantz FANON

فيلسوف المعذبين في الأرض

علي م. قصير

فرانز فانون Frantz FANON
فيلسوف المعذبين في الأرض

علي قصير[*]

في هذه المقالة يعرض الكاتب إلى شخصية الفيلسوف السياسي والمناضل الأممي فرانز فانون كشاهد على مرحلة من أبرز مراحل التمدُّد الاستعماري في العالم الحديث. ولعل ما يمنح تجربة فانون صفة استثنائية في مقاومة هذا التمدد هو الانخراط الفعلي في ميدان ثورة الجزائر ضد الاستعمار الاستيطاني الفرنسي. وما يضاعف من أهمية شخصية كهذه المشروع الفكري الذي قاده في خمسينيات وستينيات القرن العشرين ودخوله في سجال عميق مع عدد من فلاسفة الحداثة الذين شكلت أطروحاتهم تبريراً للاستعمار ودعوة إلى العنصرية من خلال اعتبار الغرب مركز العالم وحضارة العقل في مقابل حضارات الأطراف في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية.

تغطي هذه المقالة السيرة الذاتية لفانون منذ ولادته في جزر المارتينيك الفرنسية وصولاً إلى أن يصبح أحد أهم المفكرين والفلاسفة المناهضين للكولونيالية المعاصرة.

«المحرر»

لا شك بأن استحضار شخصية عالمية عرفت بفكرها النيِّر وكفاحها من أجل الحرية والكرامة الإنسانية كالفيلسوف والمناضل الأفريقي فرانز فانون، يكتسب أهمية خاصة في عصرنا الراهن. وهذه الأهمية ترجع إلى ثلاثة أسباب رئيسية: أولاً، لأن فانون هو رمز للنضال من أجل العدالة والتحرر الوطني ومناهضة التمييز العنصري، وثانياً، لأن هذا الرجل شكل ظاهرة ثقافية في ستينيات القرن الماضي. وثالثاً، لأن انخراطه في النضال في صفوف جبهة التحرير الجزائرية لم يكن من

*ـ أستاذ جامعي ـ وباحث في سوسيولوجيا الإعلام المعاصر ـ لبنان.

باب العثور على هوية وطنية مغلقة وإنما انطلاقاً من التزامه الرسالي بحق الأمم والشعوب في تقرير مصيرها.

يعتبر فرانز فانون شخصية متعددة الأبعاد، فهو إلى كونه أفريقيّاً وجزائريّاً وفرنسيّاً هو رجل أممي بامتياز. وهذه الشخصية المتعددة الأبعاد لعبت أدواراً ذات شأن في مجالات وميادين علمية وإنسانية ومهنية شتى. فهو الطبيب النّفسي والسوسيولوجي والفيلسوف وكذلك هو المناضل في ميدان الحرب والسياسة.

ومن اللافت تاريخيّاً أن فانون لم يكن شخصية مركزية أو قائداً في جبهة التحرير الوطني الجزائرية. وبالتالي لم تكن له علاقة بالقرارات القيادية. كما أنه لم يكن دبلوماسياً مهماً، مع أنه قام فعلاً بتمثيل الحكومة الموقتة الجزائرية في غانا. بل انه لم يكن خبيراً استراتيجياً عسكرياً، مع أنه كان منخرطاً بصورة فعلية في العمل العسكري حيث عمل على تنظيم رحلة استطلاعية مهمة بهدف فتح جبهة جديدة في الجنوب الغربي. كان نشاط فانون اليومي كعضو في جبهة التحرير يتمثل في كونه صحافيّاً، أو لعله كان على وجه أدق داعية للثورة الجزائرية، من خلال صحيفة المجاهد. في الكثير من مقالاته يخاطب اليسار الفرنسي، مناشداً إياه القيام بشيء ما لمساعدة الجزائريين في نضالهم ضد الفرنسيين. ويمكن القول أن مجموعة أعمال فانون (دراسات في كولونيالية محتضرة – السنة الخامسة من الثورة الجزائرية) تشكل مفصلاً بارعاً لجدلية التجربة المَعيشة مع لغة التحول الثوري؛ ثم إنها محاولة لتوصيل فكرة إقامة جزائر جديدة إلى جمهور معظمه فرنسي. لكن في حين أن كتاب «جلدٌ أسود» ينطوي في مضمونه على مساجلات نظرية مع الفكر العنصري الأوروبي، كان كتاب «المعذبون في الأرض» محاولة لتأسيس نظرية عالمية ضد الفكرة الاستعمارية بدءاً مما يسميه أفريقيا ما بعد الكولونيالية. وإذ ينطلق العمل من أرضية الثورة الجزائرية، فإنه يعرض إلى أفكار متجددة مثل الوكالة والتنظيم، ودور المثقف في الحركات الاجتماعية. وهكذا كان تنظير فانون بشأن التنظيم الناشئ من داخل النضال ضد الكولونيالية يعمق رؤياه بشأن المستقبل في مرحلة ما بعد الاستقلال. وفي حين أن مفهوم التجربة المَعيشة يعطي نظرة ثاقبة هائلة في حياة فانون وأعماله بغية فهم ميراثه النظري، واستيعاب مسار تصفية الاستعمار الكولونيالي في أفريقيا، فإن فكرة جدلية ما لا تزال مطلوبة[1].

[1] - نايجل سي غبسون- فانون والمخيلة بعد الكولونيالية – المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات- ترجمة: خالد عايد أبو هديب – بيروت – -2013 ص 29.

فرانز فانون

فرانز فانون

من سيرته الذاتية

ولد فرانز فانون في 20 يوليو 1925 وتوفي في ديسمبر 1961 وهو طبيب نفسانيّ وفيلسوف اجتماعي من مواليد فور دو فرانس -جزر المارتنيك، عُرف بنضاله من أجل الحرية وضد التمييز والعنصرية.

خدم خلال الحرب العالمية الثانية في جيش فرنسا الحرة وحارب ضد النازيين . التحق بالمدرسة الطبية في مدينة ليون، وتخصّص في الطبّ النفسي ثم عمل طبيباً عسكرياً في الجزائر في فترة الاستعمار الفرنسي، عمل رئيساً لقسم الطبّ النفسي في مستشفى البليدة ـ جوانفيل في الجزائر، حيث انخرط مذ ذاك الحين في صفوف جبهة التحرير الوطني الجزائرية. وعالج ضحايا طرفي الصراع، على الرغم من كونه مواطناً فرنسياً. وفي عام 1955، انضم فرانز فانون كطبيب إلى جبهة التحرير الوطني الجزائرية (F.L.N). غادر سرّاً إلى تونس، وعمل طبيباً في مشفى منوبة، ومحرراً في صحيفة «المجاهد» الناطقة باسم الجبهة، كما تولى مهمات تنظيمية مباشرة، وأخرى دبلوماسية وعسكرية ذات حساسية فائقة.

وفي عام 1947 غادر فانون المارتينيك. وفيما كان يقرأ الفلسفة، درس التحليل النفسي في كلية ليون الطبية، ودافع عن أطروحته في عام 1951. كان المشرفون الأكاديميون قد رفضوا فكرة أطروحته الأولى التي سماها «تشخيص اجتماعي» للاغتراب في الأنتيل – «جلد أسود». ويصف «جلد أسود» «تجربة السود المعاشة الذين ترتبط صورة أجسادهم بغياب القيمة الإنسانية في نظرة البيض (العنصرية): يقول في هذا المضمار في فرنسا اكتشفت سوادي، وخصائصي العرقية؛ وهناك عرفت إنني انحدر من طبول

صغيرة وأكل لحوم البشر وتخلّف روحي وعبادة الأوثان ونقائص عرقية وسفن عبيد، وفوق هذا كله، Y'a bon Banania (BS, 12).

بعد تخرجه في كلية الطب، تولى فانون وظيفة في مستشفى بليدة – جوينفيل للتحليل النفسي في الجزائر، وحاول بنجاح محدود أن يطبق بعضاً من أفكاره الراديكالية بشأن إصلاح المستشفى. وقد أدى إخفاقه في تجاربه في هذا الصدد الى إعادة تنظيم جذرية لتفكيره وممارسته. ومع أن فانون لم يجر دراسة تفصيلية للثقافة العربية (عملت محاولات فانون غير المثمرة بمعظمها لتعلم اللغة العربية على تشديد حساسيته تجاه مسائل اللغة)، فإنه بحث في المقاربات الحساسة ثقافياً التي نجم عنها تأسيس أول»مستشفى نهاري» في أفريقيا. وبعد عام من وصوله الى بليدة – جوينفيل، بدأت حرب التحرير الجزائرية (في تشرين الثاني/نوفمبر 1954). وإذ وجد صعوبة متزايدة في ممارسة التحليل النفسي في سياق تزايد العسكرة والعنف والتعذيب، استقال من وظيفته وغادر الجزائر في كانون الأول/ديسمبر 1956. وبعد أن تخلى عن جنسيته الفرنسية أصبح ثائراً متفرغاً ورئيس تحرير صحيف المجاهد. وقد جُمعت تحليلاته للتغييرات التي أتت بها الثورة الجزائرية على العلاقات الاجتماعية، وعلى المجتمع في كتاب واحد هو السنة الخامسة الذي نُشر في عام 1959 (انظر الفصل 6 أدناه). وفي تلك السنة أصبح فانون الممثل الدائم لجبهة التحرير الوطني في أكرا، بغينيا. وبعد عام من ذلك، شارك في رحلة ميدانية الى مالي بقصد فتح جبهة ثالثة وحشد المزيد من التضامن عبر الصحراء الكبرى. بيد أنه في السنة نفسها تم تشخيص سرطان الدم عنده. وقد تجمعت عوامل عديدة لتشكل الخلفية لكتابه الأخيرة معذبو الأرض (أنظر الفصول 5و 7و 8 أدناه)، وهذه العوامل هي: تجاربه في الثورة الجزائرية، ومعرفته باتجاهاتها ونقاشاتها السياسية، وملاحظاته بشأن غانا، الى جانب جريمة قتل باتريس لومومبا، رئيس الوزراء المنتخب ديمقراطياً للكونغو

المستقلة في عام 1960. وتم إنجاز العمل بعد عشرة أسابيع من تفجر الطاقة الفكرية لديه، في أيار/ مايو 1961. لقد كان عقله «عقلاً على نار» لا يمكن إطفاؤها إلا بوفاته في نهاية تلك السنة.

وفي 1960 صار سفير الحكومة الجزائرية المؤقتة في غانا. توفي فانون عن عمر يناهز الـ36 بمرض سرطان الدم ودفن في مقبرة مقاتلي الحرية الجزائريين.

يعتبر أحد أبرز من كتب عن مناهضة الآخرين في القرن العشرين. ألهمت كتاباته ومواقفه كثيراً من حركات التحرر في أرجاء العالم ولعقودٍ عديدة. آمن فرانز فانون بأن مقاومة الاستعمار تتم باستعمال العنف فقط من جهة المقموع، فما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة.

من أبرز أعماله:

روايته الشهيرة «معذبو الأرض» (The Wretched of the Earth (1961) وقد صدرت عام 1961 وترجمت الى عدد من اللغات العالمية كما صدرت باللغة العربية في عدة طبعات متتالية. كذلك اشتهر فانون بعمل ثانٍ مميز وهو كتابه (Black Skin, White Masks) بشرة سمراء، واقنعه بيضاء وكان صدر في العام (1952).

هذا بالإضافة الى مجموعة واسعة من الكتب والدراسات والأبحاث المتعلقة بالفكر والثقافة الإستعمارية.

من أبرز أقواله:

إن العالم الثالث لا يريد أن ينظم حملة جوع واسعة على أوروبا، وكل ما يطلبه من هؤلاء الذين أبقوه عبداً ذليلاً خلال قرون عديدة، هو أن يساعدوه

على رد الاعتبار للإنسان في كل مكان إلى الأبد. ولكن على دول العالم الثالث ألا تبلغ من السذاجة حد الاعتقاد بأن هذا الفعل الأنساني سيتحقق بمساعدة الحكومات الغربية وحسن نيتها.

إن الأشكال الوحشية التي يجسدها وجود المحتل على الأرض قد تزول زوالاً تاماً. والواقع أن زوالها هذا لا يعدو كونه تخفيضاً للنفقات التي ينفقها المحتل، ولا يعدو كونه إجراءً إيجابياً من اجل الحيلولة دون بعثرة قواه. ولكن الشعب الخاضع للاستعمار لا يلبث أن يدفع ثمن ذلك باهظاً، يدفع ثمنه مزيداً من تحكم الاستعمار وتلاعبه بمصيره.

على الشعب أن يدرك أن الاستقلال الوطني يُبرز وقائع أخرى كثيرة هي في بعض الأحيان متباعدة بل ومتعارضة. فهناك أجزاء منه ـ الآخر المحلي ـ لها مصالح خاصة لا تتفق اتفاقاً كاملاً دائماً مع المصلحة الوطنية. والشعب، وان تبنى في بداية الكفاح تلك الثنائية التي أوجدها الاستعمار الأجنبي: البيض والسود، العربي والرومي، يبيت لزاماً عليه أن يدرك أنه يتفق لسودٍ أن يكونوا أكثر بياضاً من البيض، وأن هناك فئات من السكان لا يحملها إمكان ارتفاع راية وطنية وإمكان قيام أمة فتية على التنازل عن امتيازاتها وعن مصالحها.

الاستقلال الوطني، يحل محل الوضوح الخيالي اللاواقعي الأول ظلام يفصم الوعي. إذ يكتشف الشعب أن ظاهرة الاستغلال الظالمة يمكن أن تأخذ مظهراً أبيضاً أو عربياً. والخيانة هاهنا ليست وطنية فحسب بل ثقافية، لذا على الشعب أن يتعلم كيف يُندد باللصوص. وعليه كذلك في مسيره الشاق إلى المعرفة العقلية، أن يترك تلك النظرة التبسيطية الساذجة التي كان يتميز بها إدراكه للمتسلط..!

المناضل ضد الليبرالية ـ الكولونيالية

تحدى فانون النظرة الليبرالية الأوروبية محتَّجاً بأن السكان الأصليين والقبائل والجماهير والفلاحين وأمثالهم يتعرضون في الوضع الكولونيالي لعملية نزع إنسانيتهم بصورة كاملة بفعل عنف الواقع الكولونيالي وخطاباته التي تصل إلى درجة أنهم لا يبدون قادرين على الربط بين أفكارهم بالذات. ومع ذلك فإنه لم يتخل عن مفهوم الذات أو المعرفة المستعبِدة (بكسر الباء). بهذا المعنى لم يكن فانون مجرد ناقد للخطاب الكولنيالي، إذ هو يدرك أن المستعمَر والمستعمِر عالقان في شبكة معقدة من العلاقات. ومع أن المستعمَر يتم إسكاته فهو ليس ساكتاً بصورة كاملة. فالكولونيالية تريد لنفسها أن تكون شمولية وأساساً لطريقة جديدة في الحياة، لكن المفارقة هي أن هيمنتها تقوم على أساس القوة الخالصة- إنها تفضل الخيار العسكري دائماً - وتذهب بعيداً في الفصل بين المواطن الأصلي والأوروبي. هكذا تغدو الكولونيالية في الواقع لا كلية الحضور كما ظهرت في بادئ الأمر. فلقد تم تدمير الثقافات التي برزت قبل السيرة الكولونيالية، لكن ما كان بالأهمية ذاتها هو أن هذه الثقافات ظلت قائمة. ومع ذلك فإن ما بقي منها هو أيضاً قد تم جره إلى الدوامة المانوية التي أنتجتها الكولونيالية، ما جعل حتى أكثر الممارسات الرجعية الـ «ما قبل الكولونيالية» «معادية للكولونيالية». وبوعي منه لهذا المأزق، يؤكد فانون على إعادة تنشيط الثقافة التحررية من خلال النضال اليومي، وهو ما يبعث الحياة في ممارسات اجتماعية جديدة وإعادة صوغ هوية وطنية ممكنة.

هذه الثقافة التحررية نجدها بارزة بقوة حين نقرأ كتابه «جلد أسود»، وعلى ما يقول الباحثون المتخصصون فإن المسألة النظرية المتصلة بتجاوز تصنيفات العرق تشكل محوراً أساسيّاً في هذا الكتاب، وفي حين أن فانون لا يريد أن يتحدد بـ «الآخر»، فإنه لا ينفر منه. وبتعبير آخر، ثمة لحظة في «جلد أسود» يعتنق فيها فانون وعي الأسود بوصفه مطلقاً وليس لأي شخص آخر أن يخبره بغير ذلك. وأدت قوة تمثيل فانون لرد الفعل «المانوي» أدت بكثيرين إلى الاعتقاد بأن الرجل هو مجرد داعية له في واقع الأمر. لكن، بحسب تفكير فانون، وحده اعتناق رد الفعل على تركيب الأبيض لصورة الأسود، أو التركيب الكولونيالي لصورة المستعمَر، يمكِّن المرء من تفكيك «المانوية العنصرية» وبالتالي أن يبدأ بتجاوزها. ومع أن رد الفعل إزاء تركيب الصورة من طرف «الآخر» يظل في إطار لغة الأول - كرد فعل لفعل ما - فإنه فقط عبر انتقاد هذا النوع من العمل يصل المرء إلى لحظة جديدة من معرفة الذات، وبالتالي إلى القدرة على تفجير العنصرية المانوية. وهذه التجربة تمثل عملية تحرير نفسي وفكري في آن واحد. ويرى الباحث الفرنسي نايجل غبسون

أن هذه العملية هي جدلية وتاريخية. ففي المقام الأول، يرفض فانون في «جلد أسود» أن «يَعْلق» في التاريخ، وأن يكون عبداً للعبودية. ويعلن قائلاً: «أنا الأساس الذي وضعته لنفسي»، ويصر في مواجهة الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر على أن مثل هذه الخطوة هي جدلية في العمق. ومع ذلك ، فإنه عبر انخراط فانون في الثورة الجزائرية تغدو هذه الجدلية، بتأكيدها على التأصيل والذاتية، احتفاءً بعبقريّة الابتكار والتحرير في آن واحد[1].

فانون في مواجهة الافتراءات

عندما نُشِر كتاب «معذبو الأرض» ووُجِه بالنقد من جانب المثقفين الليبراليين واليساريين الفرنسيين، وقد اتفق الشيوعيون والليبراليون على أن تحليل فانون كان على خطأ، وأن نظرته لم تُضِفْ أي شيء نظري جديد، وأنه قام بتعميمات لدى رفضه مقولة البروليتاريا الثورية، الأمر الذي كان عبثيّاً بقدر ما كان تبنّيه الفلاحين و«البروليتاريا الرثة». وبعد ترجمة الكتاب إلى عدد من اللغات خلال الأعوام القليلة اللاحقة، كانت الولايات المتحدة الأميركية، بلاد الإعدام للكتاب من دون محاكمة، بحسب تعبير فانون ذلك على الرغم من أنها كانت حاضنة كتبه المعروفة. ومع أن الراديكاليين السود الأميركيين اقتبسوا من كتابيَّ «معذبو الأرض» و»جلد أسود» مصدراً لتحررهم النفسي ذاته، جرى تصويره بصورة كاريكاتورية، حتى بأقلام من هم في مستوى الفيلسوفة الأميركية حنة أرندت، على أنه فيلسوف للعنف. ومثل هذا الاختزال غير الصحيح لا يزال ملموساً حتى بعد خمسين عاماً من صدور أعمال فانون.

الأكثر من هذا أنه في الوقت الذي افتتح فيه حزب «الفهود السود» الأميركي، الذي ربط بين فانون والجزائر الثورية، فرعاً أممياً في الجزائر في عام 1970، كان فانون في حقيقة الأمر نسياً منسيّاً لدى قادة الجزائر الحديثة الاستقلال، حيث كانت مقالاته مُفرِطة في انتقادها النظام الجديد. وحتى عندما نُشرت الترجمة العربية لكتابه «معذبو الأرض» في عام 1963 [2]. طُمست أهميتها الثورية من خلال حذف انتقاد فانون للنخب الوطنية - الحزبية والعسكرية والثقافية - التي كانت تتحكم بالنظام تحت عباءة الاشتراكية والقومية العربية[3].

ويلاحظ الباحثون أنه على الرغم من وسم كتاب «معذبو الأرض» بأنه كتّيب العنف، بتأكيد من

---

[1] - نايجل سي غبسون- مصدر سابق ص 35.

[2] - أنجز الترجمة العربية كاتبان سوريان هما جمال الأتاسي وسامي الدروبي وصدرت الطبعة الأولى ببيروت عن دار الطليعة في العام 1963.

[3] - راجع مقدمة كتاب: فانون، المخيلة بعد الكولونيالية - مصدر سبق ذكره - ص 16.

مقدمة جان بول سارتر (Jean-paul Sartre) المؤثرة، فإن فانون ليس مجرد كاتب يمجِّد العنف. ففي حين أدرك الأهمية النفسيّة والرمزية التي يحظى بها العنف المضاد للكولونيالية في سياق اختلال التوازن الهائل الذي مثله العنف الكولونيالي، فقد أشار إلى أن العنف هو أيضا «إشكالية». هذه الإشكالية تتوضح في سياق انتقاد فانون الشديد للسياسات الضيقة المتعلقة بمعادلة الإمبريالية والكفاح الوطني. ودليله أن القراءة البالغة التشويه لكتابه، يمكن أن تخلص إلى الاستنتاج الذي مؤداه أن التحرير فقط يشكّل أعمال عنف. بيد أن فانون صاحب كتاب «معذبو الأرض»، والمنظّر السياسي للتحرر الوطني جرى حجبه خلال العقدين السابقين وحل محله فانون الذي يهتم بقضايا العرق والتمثيل. وهناك توطئة مهمة أخرى كتبها هذه المرة هومي بهابها (Homi Bhabha) للطبعة التي نُشرت في لندن من كتاب «جلد أسود، قناع أبيض»، برهنت عن تأثيرها من خلال إعادة تأويل مؤلف فانون باستخدام مفاهيم «تضاربات الهوية»؛ وهو ما أدى الى تحويل الاهتمام به بعيداً من «حقائق» الحكم الكولونيالي الاجتماعية والاقتصادية.

ولئن احتفى المحللون السياسيون السابقون بما يبدو تبسيطاً اقتصاديّاً للعبة عنف مجموع حاصلها صفر بين المستعمِر والمستعمَر، فإن منظِّري الأدب والثقافة الذين برزوا في تسعينيات القرن العشرين قد تجنبوا ذلك، في حين كانوا يحتفون بما اعترى كتاب جلد أسود من مظاهر الغموض الخاصة بالهوية. وأعتقد أن كلا المنهجين محدود بصورة جدية. فالأعمال التي نُشرت في السنوات القليلة الأخيرة، مثل كتاب لويس ر. غوردون (Lewis R. Gordon) بعنوان Fanon and the Crisis of the European Man (فانون وأزمة الإنسان الأوروبي) وكتاب آتو سيكي – أوتو (Ato Sekyi- Out) بعنوان Fanon's Dialectic of Experience (جدلية فانون بشأن التجربة)، بادرت إلى وجهة النظر هذه. وكتابنا هذا يقتفي أثر هذا النهج النقدي، وينظر إلى أعمال فانون بوصفها كلاً لا يتجزأ. إن المشكلات التي يعالجها فانون لا تتم في فراغ، بل تنجم عن أوضاع تاريخية واجتماعية محددة، وعن الطريقة التي يفكر الناس في شأنها. وبالتالي فإن فانون، شأنه شأن غيره من المفكرين الراديكاليين، ينخرط في العالم الذي يحوطه سعياً منه إلى فهمه وتغييره. وانتقال فانون إلى الجزائر، الذي ناقشه في الفصل الرابع، هو نقطة مركزية في هذا الكتاب. وتركز الفصول من 1 إلى 3 على القضايا التي طوّرها في كتابه جلد أسود، في حين تعالج الفصول من 5 إلى 8 الإشكاليات المتصلة بالثورة ضد الاستعمار الكولونيالي[1].

---

[1] - انظر مقدمة كتاب «معذبو الأرض» والتعليق عليه تحت عنوان «غياب البعد الإسلامي في نصوص فانون – مدارات للأبحاث والنشر – القاهرة – 2015.

ولا شك في أن الكتابين المشار إليهما «جلد أسود و«معذبو الأرض» يبدوان مختلفين تماماً من حيث إنهما يعكسان تجارب مختلفة بشأن الاستعمار الكولونيالي الفرنسي. فالكتاب الأول يناقش إشكالية عقدة النقص المشتقة، في آن واحد، من النزعة الفرنسية التي سادت جزر المارتينك قبل الحرب، ومن تجربة أن تكون أسود البشرة في الأعوام التي تلت الحرب مباشرة في المركز الاستعماري في فرنسا. أما الكتاب الثاني فهو نتاج لثورة ضد الاستعمار الكولونيالي في مستعمرات الاستيطان الكولونيالي. وهنا ربما يعتقد بعضهم بأن كتاب «معذبو الأرض» يعكس أكثر من غيره واقعاً مانوياً بين الأبيض والأسود، وأن نظرات فانون الثاقبة بشأن غموض ما بعد الكولونيالية في كتاب جلد أسود هي التي تضع حقاً الأساس لأي تحليل قادر على الاستمرار يتجاوز التفكير المانوي. مع ذلك يذهب كثيرون ممن علَّقوا على أعمال فانون إلى أن اعتباره منظِّراً منسجماً مع ذاته يستوجب منهجاً تحليليّاً مختلفاً.

وهكذا يصر فانون في كتابه «جلد أسود» على أنه لم يأت ليعلن «حقائق أزلية». ويستمد هذا التحليل جذوره من الراهن: «يجب النظر في كل مشكلة إنسانية من زاوية الزمن». المسألة ليست تاريخية فحسب، أو هي تتوقف على القرينة فقط، بل هي مسألة ممارسة. «يجب أن يكون المستقبل واجهة مدعومة بالعيش(...) وهذا البناء يرتبط بالحاضر إلى درجة أنني أعتبر الحاضر في منزلة شيء ينبغي تجاوزه» (BS,12). وأنا، بهذه الروح، أتناول أعمال فانون.

محور اهتمام المؤرخين

لقد حظيت شخصية فرانز فانون باهتمام استثنائي من جانب المفكرين والمؤرخين والكتاب من تيارات عالمية مختلفة معادية للاستعمار. وقد يكون من أهم وآخر الأعمال وربما أكثرها اكتمالاً، كتاب صدر مؤخراً في باريس للباحث الفرنسي دافيد ماساي، الذي توفي قبل فترة وجيزة وهو في الثانية والتسعين من العمر. وجاء تحت عنوان: «فرانز فانون، سيرة حياة».[1]

من أبرز الأفكار التي يؤكد عليها المؤلف في شخصية فانون قوله أن سنوات طفولته تضيء الكثير مما عرفه في سنوات شبابه وإضافة أن مسار حياته يجد نقاط ارتكازه في تربيته الأسرية وما عرفته من أفكار. وأن ذلك الطفل المولود في المارتينيك كان ملك كرة القدم بين رفاقه. وإذا كان قد اكتسب منذ تلك الفترة جسداً صلباً فإنه لم يكن هناك ما ينبئ أنه سيصبح صاحب القلم الذي كتب «المعذبون في الأرض» وصاحب مقولة: «الجلد الأسود والأقنعة البيضاء".

[1] - دافيد ماسي – فرانز فانون – سيرة حياة – منشورات لادوكوفيرت – باريس – فرنسا – 2011.

كان فانون، كما يقدمه المؤلف [دافيد ماساي]، قاسياً إلى حد ما، في محادثاته مع الآخرين، ولكنه كان محبّاً للمعرفة ومنفتحاً على الآخر. وينقل المؤلف عن المؤرخ باسكال بلانشار عنه: «لقد حطّم [فانون] قبل الآخرين بكثير الحدود الضيقة حيث تجد كل مجموعة نفسها أسيرة عالمها ولونها. وقد اخترق المرآة الاستعمارية وفتح الطريق التي كان قد نجح القلّة من الناس في ولوجها والذين حملوا أسماء مثل ألبير كامو وألبير لوندر وأندريه جيد".

يرى ماساي أن فانون كان متعدد الهويات. قالوا عنه أنه مارتينيكي وأسود ومتشرّب للثقافة الفرنسية وجزائري وإفريقي. ذلك يعني أنه يمتلك عدداً كبيراً من الأسماء مما يسمح برؤيته من خلال منظور الاختلاف.

عاش فرانز فانون في أجواء المدينة. وكان محبًّا للمرح أثناء سنوات مراهقته. وجعلت منه قوة شخصيته نوعا من رئيس العصابة الذي تحوّل بعد ذلك إلى ممارسة القراءة في عزلته. بكل الحالات لم يكن هناك ما يسمح بالتفكير أنه سوف يغدو أيقونة للعالم ثالثية الثورية. كما يكتب مؤلف هذه السيرة. ثم يحدد القول أن نزعته نحو الرفض والتمرّد تعود إلى اندلاع الحرب العالمية الثانية التي وضعت حدّاً نهائيّاً لـنشاطات الشغب ولساعات القراءة في المكتبات. لقد أيقظت تلك الحرب وعيه المناهض للعنصرية ورفض مفهوم السواد المرتبط بالعبودية الذي كان قد نبّهه إليه أستاذه بمادة الأدب في الثانوية إيمي سيزار، المتوفي عام 2008. وعلى خلفية مثل تلك الذهنية تكوّنت لديه نزعة الطموح لاكتساب رؤية كونية وانتماء كونيّ للإنسان بعيداً عن ثنائية الأبيض والأسود. ولم يكن فرانز فانون يتردد في تأكيد القول: «العبد الأسود- غير موجود. وكذلك الأبيض ليس موجوداً. ما يعني أنه لم يكن يرغب في تحديد نفسه داخل هوية حصرية.

فانون المثالي الواقعي

ومهما يكن من أمر فإن جزءاً من مأزق فانون هو نتيجة الدور المهم الذي يوكله إلى المثقف، الذي يمكن أن يكون العنصر الأقل استقراراً في المخطط الفانوني. ومع ذلك، يساهم المثقفون مساهمة عظيمة في الاستقرار، من خلال المساعدة التي يقدمونها لخلق وعي وطني عبر سياسة ثقافية جديدة وفي تشجيع اليقين بالذات لدى الجماهير.

لقد فتحت حركات التحرير الأفريقية ديالكتيكاً جديداً وصفحة جديدة في التاريخ. واليوم قد تبدو أفكار فانون مفرطة في مثاليتها، لكنه كان في حقيقة الحال واقعيّاً من الطراز الأول. ومن المؤسف أن توقعاته بشأن إفريقيا ما بعد الاستعمار غالباً ما ثبتت صحتها: فإفريقيا الآن هي أسوأ مما

كانت عليه قبل ما يزيد على أربعين عاماً. ومن جهة أخرى، لم يتوقف الضغط الثوري في أفريقيا. إن الطبيعة غير المكتملة لإزالة الاستعمار هي التي تستمر في ترويع أفريقيا في هذه اللحظة الراهنة من التحلل. ومفهوم فانون للتنمية، بتركيزها على العمل (عمل النساء غالباً في أفريقيا المعاصرة)، لم يعد «مثاليّاً» أكثر مما كان قبل أربعين عاماً. تروي الوقائع الصعبة والخاصة بإفريقيا القرن الحادي والعشرين قصة مختلفة. إذ شهدت الأعوام الخمسة والعشرون الأخيرة انخفاض متوسط العمر المتوقع، وأزمة في الرعاية الصحية وأنظمة التعليم، وتدني إنتاج الأغذية. وثمة هوة متزايدة الاتساع بين الأغنياء والفقراء. ولم يكن للتكيف الهيكلي أي نتائج إيجابية تقريباً. من يصدّق، غير أصحاب الجمود الأيديولوجي، أن أفريقيا يمكنها الآن أن «تتطور» على أسس رأسمالية؟ إن تكهنات فانون، وإن كانت غير مكتملة، تظل واقعية على نحو مخيف. لم تقتصر غايته على توقع الأزمة في أفريقيا وانحطاط الحركات الاستقلالية، بل كانت تشتمل على التدخل في العملية والتأثير بها. نزع السدادة عن المخزون الهائل من المقاومة الشعبية ومحاولة «إطلاق الحركة في أفريقيا (...) وراء المبادئ الثورية» - تلك كانت المهمة التي حددها لنفسه.

لعل ميراث فانون الأكثر استدامة اليوم هو أنه صاغ سلسلة من الإشكاليات أكثر مما هي إجابات. ومن هنا، فعندما يطرح فانون في وسط كتاب «معذبو الأرض» السؤال: «هل أنا موجود؟» «في الحقيقة، من أنا؟»، فإن السؤال يتناول قضايا وجودية ومعرفية في آن واحد؛ تشظي الهوية وكذلك عدم يقين المفاهيم الثنائية الواجب استخدامها لفهم الوضع الاجتماعي ما بعد الاستعمار. وبدلاً من أن يحتفي فانون بيقينها أو غموضها، أو أن يتراجع إلى موقف «حيادي»، يشتبك مع هذه التصنيفات، مُدركاً أنها من منتجات السلطة. وظلت حرية الإنسان تحتل حيزاً مركزياً في ديالكتيك فانون. ومع ذلك، فإن إصرار فانون على جلب «الابتكار إلى الوجود» وتخيل المستقبل، هو في الواقع إجابة ملموسة على السلطوية الاقتصادية التقنية المجردة الخاصة بالتكيف الهيكلي، أي عن هذا الحصَاد الشرس الذي لا يزال يروِّع القارة.

وبعد.. فإن الحكمة التي مثلت عمق مسار فرانز فانون النضالي هي إجماع المفكرين وعلماء الاجتماع الذين عاصروه على انه أطلق أطروحة جامعة بين النظرية والتطبيق قوامها: «لا يكفي تحرير الأرض ولا بد من تحرير العقول".



يستهدف هذا الباب تظهير نقد مفكري الشرق المنجز الحضاري لحداثة الغرب. أما عملية التظهير فتتم أولاً من خلال كتابات سجالية مع أفكار الحداثة ومعارفها قام بها مفكرون من الشرق وشكلت قيمة معرفية تأسيسية.. وثانياً من خلال مقاربات راهنة حول قضايا فكرية وفلسفية معاصرة وتدخل في إطار تفعيل السجال النقدي مع الفكر الغربي وتحولاته.

نحن والغرب

نقد الكولونيالية من منظور إدوارد سعيد

مجدي عز الدين حسن

نقد الكولونيالية من منظور إدوارد سعيد

مجدي عز الدين حسن[*]

تعاين هذه الدراسة جانباً مهمّاً في الدراسات ما بعد الاستعمارية الحديثة، ولا سيما ما يتصل منها بالنقد الذي تضمنته في خلال العقود الأربعة المنصرمة.

الباحث السوداني مجدي عز الدين حسن تولى في دراسته هذه تظهير هذا النقد من خلال المشروع الذي أطلقه المفكر العربي الفلسطيني الراحل إدوارد سعيد حول الإمبريالية المستحدثة، حيث تجلّى هذا المشروع بصورة خاصة في كتابيه المعروفين: "الاستشراق" و"المثقف والإمبريالية".

المحرر

تعتبر دراسات ما بعد الكولونيالية Postcolonialism حقلاً معرفياً حديث النشأة نسبيًّا، ويتم موضعتها ضمن حقول الدراسات الثقافية، والتي تعتمد في تفحصها للنصوص وللممارسات الثقافية المختلفة على فروع أكاديمية بحثية متعددة كالفلسفة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والدراسات الإثنية، والتاريخ، والنقد الأدبي، والتحليل النفسي، وعلم السياسة.

البدايات الأولى لظهور (ما بعد الكولونيالية)، كواحد من حقول المعرفة، تعود بنا إلى منتصف القرن العشرين، حيث برزت الدراسات الثقافية المناهضة للهيمنة في الدوائر الأكاديمية، وهي ذات الفترة التي شهدت تحرر الدول ونيلها استقلالها من المستعمر. وفي أواخر السبعينات من القرن العشرين تبلورت الأطر المعرفية والمنهجية لهذا الحقل.

ومنذ ذلك الوقت تم النظر إليها بوصفها النظرية التي تهتم بتفكيك الخطاب والممارسة

---

*- باحث في الفكر الفلسفي وأستاذ في كلية الآداب جامعة النيلين/ الخرطوم - السودان.

الاستعمارية. وضمن هذا التوجه تم التركيز على فضح نوايا وأهداف المستعمِر، المستترة خلف دعاوى الحضارة والمدنية والتبشير، تلك المتمثلة في نهب ثروات وخيرات الشعوب التي تم استعمارها. وهنا، أيضاً، نلحظ دعوة وانخراط نقاد ما بعد الكولونيالية في المشروع المتمثل في إعادة قراءة وكتابة التاريخ من وجهة نظر هذه الشعوب.

وضمن هذا الانخراط الأخير ركز نقاد ما بعد الكولونيالية على دراسة جملة من القضايا والمسائل، يأتي على رأسها توضيح وتحليل الكيفية التي أخضعت بها الكولونيالية الثقافات المحلية لمشيئتها، وكذلك دراسة الصور التي استجابت بها الدول التي تم استعمارها لإرث الكولونيالية الثقافي بعد نيلها الاستقلال.

يعتبر فرانز فانون (Frantz Fanon 1925- 1962) بمثابة الأب الروحي للنظرية والمبشر الأول بها، وعدّ كتابه (معذبو الأرض) كتاباً تأسيسيّاً للنظرية ما بعد الكولونيالية، حيث تضمن أهم أطروحاتها ومقولاتها، اللتينْ حلل من خلالهما - فانون ومن جاء بعده - العلاقة بين المستعمر والمستعمَر تحليلاً سيكولوجيّاً واجتماعيّاً وتاريخيّاً.

بجانب فانون، يعد البعض الثلاثي: إدوارد سعيد، هومي بابا، جيتاري سبيفاك، بمثابة (الثالوث المقدس لنظرية ما بعد الكولونيالية). وبعض آخر عدّ كتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيد بمثابة الكتاب التأسيسي لهذه النظرية، بسبب الأثر الكبير الذي خلفه في كل من أتى بعده من نقاد ما بعد الكولونيالية.

يهدف هذا المقال البحثي إلى تسليط الضوء على حقل دراسات ما بعد الكولونيالية من خلال أعمال الكاتب والناقد والمفكر السياسي إدوارد سعيد (Edward Said 1935--2003)، وتبيان أهم أطروحاتها الرئيسة. ولإنجاز هذا الهدف اخترنا التعاطي مع مشروع سعيد من خمس زوايا، حيث غطت: أهم أعماله وآثاره، نقد الثقافة الكولونيالية عنده، ومفهوم النقد المقاوم، نظرة سعيد للاستشراق، وأخيراً صورة الشرق « كما خلقه الغرب».

أهم أعماله وأثاره

ألّف إدوارد سعيد أكثر من عشرين كتاباً، نذكر منها:

- جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية (Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography1966).

- بدايات: مقاصد ومنهج (Beginnings: Intentions and Method 1975)

- الاستشراق (Orientalism 1978)

- مسألة فلسطين (The Question of Palestine 1979)

- تغطية الإسلام (Covering Islam 1981)

- العالم والنص والناقد (The World, the Text, and the Critic 1983)

- الثقافة والإمبريالية (Culture and Imperialism 1993)

- صور المثقف (Representations of the Intellectual 1994)

- السلطة، والسياسة، والثقافة (Power, Politics, and Culture 2001)

- فرويد وغير الأوروبيين (Freud and non-European 2003)

انخرط سعيد في مشروعه الناقد والمحلل لخطاب الاستشراق، حيث كانت البداية من أطروحة الدكتوراه خاصته والتي كانت في الأدب المقارن، والتي اختار سعيد أن يكون الكاتب الإنجليزي البولندي الأصل جوزيف كونراد (Joseph Conrad) موضوعاً لها، ونشرت بعد ذلك كأول كتبه عام 1966 بعنوان: (Conrad and the Fiction of Autobiography)، وربما يكون من ضمن الأسباب التي حدت به إلى اختيار هذا الموضوع، القواسم المشتركة بينه وبين كونراد، فهو كاتب عانى مثله معاناة النفي والتهجير مكانيّاً ولغويّاً.

أيضاً، نلاحظ ارتباط سعيد المبكر بتوجه ما بعد الكولونيالية من خلال لجوءه إلى استخدام منهجية مدرسة جنيف، فسعيد لم يستخدم منهجية النقد الجديد، على الرغم من أنها كانت لها السيادة في زمن كتابته لأطروحته، لكنه رفضها كمنهجية، رغم سحرها آنذاك، لأنها تتعاطى مع النص بوصفه مقطوع الصلة عن التاريخ الثقافي لمؤلفه. واختار أن يقارب أعمال كونراد من خلال منظور مدرسة جنيف التي تهدف في دراستها للنص إلى إعادة بناء نظرة الكاتب للوجود انطلاقاً من لغته الإبداعية.

في العام 1975م صدر كتابه الثاني بعنوان «بدايات: مقاصد ومنهج» (Beginnings: Intentions and Method)، والكتاب يركز على تأمل مشكلة البدايات في الرواية الكلاسيكية والأدب الحداثي.

يعتبر كتابه «الاستشراق» (Orientalism) الصادر في العام 1978م الكتاب العمدة لإدوارد سعيد،

وهو كتاب كان له أثر كبير وإسهام عظيم في إرساء أسس ودعائم نظرية ما بعد الاستعمار. و ويعالج سعيد في هذا الكتاب العلاقة بين السياسة والثقافة، ويقطع فيه شوطاً طويلاً في تحليل الخطاب الاستشراقي مبيّناً أنه ليس كما يدّعي مجرد فرع معرفي حيادي بل تخترقه حتى النخاع علاقات القوة والسلطة، فدراسات المستشرقين عن (الشرق) خدمت إلى حد كبير المخطط الاستعماري الهادف إلى إخضاع الشعوب الشرقية لسيطرته واستغلالها لمصالحه.

وفي كتابه «تغطية الإسلام Covering Islam الصادر سنة 1981م، والذي يستكمل ما بدأه في كتابه الاستشراق بنقد الصور النمطية الزائفة التي تلجأ إليها وسائل الإعلام الأميركية لدى تناولها موضوعات الإسلام والشرق.

أما في كتابه: «العالم والنص والناقد» (The World, the Text, and the Critic) الصادر عام 1983م فيعالج سعيد، من ضمن ما يعالج، سؤال ما الذي يحدث حينما تحاول ثقافة ما أن تتفهم ثقافة أخرى، أو أن تهيمن عليها، أو أن تقتنصها في حالة كونها أضعف منها. ويطور مفاهيم نقدية جديدة مثل مفهوم «النقد العلماني أو الدنيوي» (Secular Criticism) والذي يعارض اقتصار النقد على النص وحده، وبالمقابل يشير إلى قراءة النص في ارتباطه بشرطه الدنيوي الذي ينشبك فيه. وكذلك مفهوم «ارتحال النظرية» (traveling theory) فيرى أن الأفكار والنظريات تسافر مثل البشر منتقلة من مسار إلى آخر.

أما في كتابه «الثقافة والإمبريالية» (Culture and Imperialism) الصادر سنة 1993، فيقوم سعيد بتوسيع إطار التحليل ليشمل أماكن أخرى أبعد من الشرق العربي والشرق الأدنى الإسلامي، كالهند. وكذلك قام فيه بدراسة حركات المقاومة، كذلك تحدث فيه عن إرادة الآخرين لمقاومة إرادة الإمبريالية، إضافة إلى الأعمال المعارضة التي قام بها مثقفون أوروبيون وأميركيون وعلماء لا يمكن اعتبارهم جزءاً من بنية شيء مثل الاستشراق[1].

وكخاتمة لهذا المحور، نقول: هَدَفَ سعيد من خلال كتاباته المتعددة إلى اختراق حجب التقاليد الثقافية الغربية التي شُيدت على مدى عقود طويلة في القرنين الماضيين. وعالجت كتاباته بشكل موسع وعميق، الهيمنة الثقافية التي مارسها الغرب على الشرق والجنوب، وركزت هذه الكتابات بشكل خاص على دراسة العلاقة بين الشرق (وتحديداً الشرق الأدنى الإسلامي والعربي) وبين الغرب (تحديداً فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة). حيث تم رصد تلك العلاقة منذ غزو نابليون

[1]- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008م، ص 208.

بونابرت لمصر في أواخر القرن الثامن عشر، مروراً بتناول الفترة الاستعمارية الرئيسة والتي تزامنت معها نشأة دراسات المستشرقين الحديثة في أوربا، وانتهاءً بالهيمنة الإمبريالية البريطانية والفرنسية على الشرق بعد الحرب العالمية الثانية وظهور السيطرة الأميركية في الوقت نفسه.

نقد الثقافة الكولونيالية

يفكك سعيد المقولة التي روجت لها المركزية الأوروبية، بل أبعد من ذلك، قامت برفعها إلى مصاف المُسلَّمات الأولية والمقولات التأسيسية التي لا يرقى الشك إلى أهميتها وترابطها المنطقي، والتي مفادها أن الثقافة الأوربية هي محور التاريخ البشري كله، وأنه لكي تنجز الشعوب والأمم غير الأوروبية نهضتها فلا مناص لها من اعتناق المُثُل ذاتها ومنظومة القيم ذاتها التي أدت إلى تقدم الحضارة الغربية، وليس ثمة مخرج لها إلا بالعودة إلى مثاليات هذه الأخيرة ومرجعياتها.

عن طريق فرض هذا التمركز الأوروبي، كما يرى سعيد، استطاع الغرب الكولونيالي فرض هيمنته وسيطرته على بقاع بعيدة عنه كإفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية. هذه السطوة من جانب المركزية الأوروبية ما كان لها أن تتم إلا على حساب تهميش كل ما يقع خارج محيط دائرة الحضارة الأوروبية، وما أنتجته هذه الأخيرة من معارف ورؤى وتصورات وقيم للموضوع الكلي المركب من ثلاثية الإنسان والعالم والله.

وهكذا قام التسويغ العقلي للإمبريالية على ما يسمى (عبء الرجل الأبيض)، وعلى مهمة نشر الحضارة، ونشر قيم التحضر والتمدن، وحقوق الإنسان، واليوم أصبح يتمثل في ما يدعى (الحرب على الإرهاب) و(النضال من أجل الديمقراطية)، ويستشهد سعيد بما ورد في بعض خطابات الرؤساء المتعاقبين على رئاسة الولايات المتحدة الأميركية، من أنهم يقاتلون لأجل نصرة الخير في مقابل الشر، وأنهم لا يهدفون إلا لنشر القيم الديمقراطية، القيم الأميركية، في كل أنحاء العالم. والخلاصة أنهم لا يتحدثون أبداً عن الهدم والتدمير، ولكنهم يتحدثون في الحقيقة عن إهداء التنوير والحضارة والسلام والتقدم للناس[1].

ما سبق أدى في نظر سعيد إلى ما وصفه بـ (التشرنق العرقي الأوربي) الذي هو بمثابة بنية لاشعورية كامنة خلف طرائق البحث الغربي ومناهجه والتي أدت، في محصلتها النهائية، إلى حشر كل الثقافات غير الأوربية، والأدنى منها، إلى موقع من مواقع التبعية. في السياق ذاته، يلاحظ سعيد

[1]- راجع: إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، ص 166.

أن نصوص الاستشراق تحتل حيزاً دون أي تطور أو نفوذ، ألا وهو ذلك الحيز الذي يماثل تماماً موقع المستعمرة المفيدة للنصوص والثقافة الأوربية. ويحدث هذا كله في ذلك الوقت نفسه الذي بدأت تترعرع فيه الإمبراطوريات الاستعمارية العظيمة[1].

فسعيد، هنا، يوازي بين نشأة دراسات الاستشراق من جهة، وبين بداية الاستعمار الأوروبي للعالم، من الجهة الأخرى. ويرى أهمية الدور الكبير الذي قام به الباحثون الغربيون المشتغلون في حقل الاستشراق في تعزيز وإدامة مصالح الغرب الكولونيالي.

ويضرب سعيد مثلاً بما قاله ماكولي عن التربية الهندية، عام 1835م في محضر اجتماع رسمي: « ليس لي أيّ معرفة لا بالسينسكريتية ولا بالعربية، ولكنني فعلت ما بوسعي لتكوين تقويم دقيق لقيمة كل منهما. لقد قرأت ترجمات لأشهر الأعمال العربية والسنسكريتية. ولقد تحادثت، هنا وفي الوطن، مع أناس متميزين بكفاءاتهم في اللغات الشرقية. بيد أنني ما وجدت واحداً منهم بمقدوره أن يدحض حقيقة كون رف واحد من مكتبة أوربية جيدة يساوي كل الأدب المحلي للهند والجزيرة العربية. إن السمو الجوهري للأدب الغربي محط الإقرار التام فعلاً من قبل أولئك الأعضاء الذين يشكلون اللجنة والذين يدعمون الخطة الشرقية في التعليم. وليس من المبالغة أن نقول أن كل المعلومات التاريخية المجموعة في اللغة السنسكريتية أقل قيمة مما قد يوجد في تلك الملخصات المبتذلة والمستخدمة في المدارس الإعدادية في إنكلترا، وفي كل فرع من فروع الفلسفة الأخلاقية والمادية نجد أن المكان النسبي لهاتين الأمتين هو نفسه تقريباً»[2].

ويعلق سعيد على ما قاله ماكولي، بقوله: « إن ذلك القول، في الواقع، لدليل على التشرنق العرقي، بل وأكثر من ذلك، لأن رأي ماكولي ما هو إلا تصور غارق في صميم التشرنق العرقي وذو نتائج مؤكدة. إذ أن ماكولي كان يتحدث من موقع السلطة حيث كان بوسعه ترجمة تصوراته إلى قرار يأمر سكان شبه قارة بأسرها أن يذعنوا للدراسة بلغة غير لغتهم الأم. وهذا ما حدث في حقيقة الأمر»[3].

ويقدم سعيد مثالاً ثانيّاً، من كتاب إيريك ستوكس: (النفعيون الإنكليز والهند)، حيث تحدث ستوكس عن أهمية الفلسفة النفعية للحكم البريطاني في الهند. يكتب سعيد معلقاً: «يتعجب المرء في كتاب ستوكس من الكيفية التي تتمكن بها زمرة قليلة من المفكرين نسبيّاً، من بينهم بينتام وجون ستيوارت ميل، من الإتيان بالحجج لتعزيز مذهب فلسفي واستكماله لحكم الهند، مذهب ينطوي

[1]- أنظر: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، 2000، ص 55-56.
[2]- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق الذكر، ص17.
[3]- المصدر السابق نفسه، ص 17-18.

في بعض جوانبه على تشابه لا يرقى إليه الشك مع آراء آرنولد وماكولي في الثقافة الأوربية من أنها أسمى من كل ما عداها. فها هو جون ستيوارت ميل يحتل اليوم بين (نفعيي البيت الهندي) منزلة ثقافية مرموقة إلى الحد الذي جعل آراءه عن الحرية والحكومة التمثيلية تدور على ألسنة أجيال وأجيال على أنها المقولة الثقافية الليبرالية المتطورة حول هذه القضايا. ولكن عن ميل كان على ستوكس أن يقول ما يلي: (لقد أفاد جون ستيوارت في كتيبه عن الحرية قائلاً بدقة متناهية أن مبادئ الحرية مقصود تطبيقها حصراً على تلك البلدان التي تطورت تطوراً كافياً في مضمار الحضارة ليكون بمقدورها تسوية شؤونها بالبحث العقلاني. وعلاوة على ذلك كان مخلصاً لأبيه في تشبثه بالاعتقاد أن الهند ما كان بالإمكان حكمها وقتذاك إلا بشكل استبدادي. ولكن على الرغم من أنه كان يرفض، هو نفسه، تطبيق تعاليم الحرية والحكومة التمثيلية في الهند، فإن حفنة ضئيلة من الليبراليين الراديكاليين وجمهرة متكاثرة من المثقفين الهنود لم يضعوا أمثال هذه القيود). وكما يقول سعيد، فإن لمحة خاطفة على آخر فصل في «الحكومة التمثيلية» – ناهيك عن التطرق إلى المقطع الوارد في المجلد الثالث من «مقالات وبحوث» حيث يتحدث عن تغييب الحقوق بالنسبة للبرابرة – توضح بمنتهى الجلاء رأي ميل الذي قال فيه أن ما كان عليه أن يقوله عن هذا الأمر لا يمكن تطبيقه بالفعل على الهند، والسبب بالأساس أن رأي ثقافته بحضارة الهند هو أنها لم تكن وقتها قد بلغت بعد درجة التطور المطلوب[1].

إن تاريخ الفكر الغربي بأسره إبان القرن التاسع عشر، حسب ما يذهب سعيد، مليء بأمثال هذه التخرصات والتمييزات بين ما هو مناسب لنا (أي الأوروبيين) وما هو مناسب لهم (غير الأوروبيين)، إذ أن الأوائل مصنفون بأنهم في الداخل، في المكان الصحيح، مألوفون، منتمون، وباختصار فهم فوق، والمثاني مصنفون على أنهم في الخارج، ثنوى، شواذ، تّبع، وباختصار فهم تحت. فمن هذه التمييزات، التي حظيت بسطوتها من خلال الثقافة، ما كان بوسع أي امرئ أن يتفلت منها حتى ماركس نفسه. إن النظرة للثقافة الأوربية على أنها المعيار الممتاز حمل معه زمرة مرعبة من التمييزات بين ما لنا وما لهم، بين الملائم وغير الملائم، وبين الأوربي وغير الأوربي، وبين الأعلى والأدنى، فهذه هي التمييزات التي يقع عليها المرء في أي مكان في موضوعات من أمثال علم اللغة والتاريخ ونظرية العرق والفلسفة والأنتروبولوجيا، لا بل وحتى البيولوجيا[2].

هذا هو الوجه القبيح للكولونيالية الثقافية والفكرية، والذي قام سعيد بتعريته في مجمل كتاباته، وهو

[1]- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق الذكر، ص 18.

[2]- نفس المصدر السابق، ص 18-19.

يرى أن الكولونيالية الثقافية نجحت في دمج منظور المستعمِر (بكسر الميم) في رؤى الشعوب المستعمَرة، حتى شعرت هذه الأخيرة بأنها غير قادرة على فعل أي شيء دون وصاية الأول ودعمه، وفهمت كذلك أن التشريع لا ينبغي أن يصدر من ثقافة وقيم مجتمعاتها، ولكن من مجتمع الأول وقيمه هو[1].

النقد المقاوم

واحد من الأوجه التي تبرز جِدّة طرح سعيد وأصالته، هو ما نلمسه في مفهوم (النقد المقاوم) عنده، ويصلح توصيف وتسمية مشروع سعيد ب(مشروع النقد المقاوم)، فكتابات سعيد وأعماله تهدف بشكل عام إلى نقد كولونيالية المنظومة المعرفية الغربية، وبشكل خاص إلى نقد السلطة والطغيان الذي يمارسه الإنشاء وعلاقات القوة التي يجسدها خطاب الاستشراق.

في مفهومه للنقد المقاوم، يربط سعيد بشكل وثيق، بين مفهوم النقد من جهة وبين مفهوم المقاومة من جهة ثانية. ويرى أن أيّاً من هذين المفهومين لا يتقوم بذاته باستقلال عن الثاني، بل يستلزم أيٌّ منهما الآخر ويستدعيه.

فهو يتحدث عن النقد بوصفه فعلاً مقاوماً، لأن النقد، حسب وجهة نظر سعيد، يجب أن يرى نفسه بالأساس مشجعاً للحياة من جهة، ومعارضاً، بحكم تكوينه، لأي شكل من أشكال الطغيان والهيمنة والظلم، وتتمثل الأهداف الاجتماعية له في إنتاج المعرفة بشكل حر ولمصلحة الحرية البشرية بعيداً عن أي صورة من صور القسر[2].

فمثلاً، الهوية السياسية عندما تكون عرضة للتهديد، فإن الثقافة تمثل أداة للمقاومة في مواجهة محاولات الطمس والإزالة والإقصاء. إن المقاومة هنا هي شكل من أشكال الذاكرة في مقابل محاولات النسيان. في الجزائر، مثلاً، سعى المستعمر الفرنسي إلى منع تعليم اللغة العربية في المدارس، فبدأ الناس يجترحون أماكن أخرى - المساجد في حالة الجزائر- لتعليم اللغة العربية وإدامة التراث الشفهي. هناك دائماً محاولة للقمع والإخضاع يقابلها إبداع شعبي وإرادة يضطلعان بمهمة المقاومة.[3]

في هذا الإطار نفهم كيف شكلت كتابات سعيد مشروعاً نقديّاً عن الغرب، حيث يحلل عقده الفكرية، ويخلخل في ثقافته تلك الادعاءات التي تلبس ثوب الجوهرية والموضوعية، ويقوم

[1] راجع: إدوارد سعيد، القلم والسيف، حوار دافيد بارساميان، ترجمة توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1998م، ص 134.

[2] راجع: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق الذكر، ص 35.

[3] إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، مصدر سابق المصدر، ص 143-144.

بتفكيك تلك « المفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادئ لتطوره الحضاري والبحثي والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الأخر ـ حين يكون هذا الآخر الشرق ـ وحين تتم هذه المعاينة في إطار القوة والفوقية والسلطة[1].

النقد بهذا المعنى (نقد دنيوي) كما يسميه سعيد، وهو (نقد في الدنيا) ما دام يقاوم أيَّ نزعة للتمركز الأحادي الجانب، وما دام يقاوم أيضاً التشرنق العرقي. هذان المفهومان يعملان بالتعاون مع بعضهما، وأيُّ واحد منهما يستدعي الآخر. ولذلك على النقد المقاوم أن يستهدف تعريتهما وفضحهما، وكذلك فضح كل ما يبيح لثقافة ما أن تتقنع بقناع السلطة الذي تتحلى به بعض القيم على غيرها من القيم الأخرى.

ومن ناحية أخرى، يربط سعيد مفهوم النقد المقاوم ب(الثقافة كأداة للمقاومة)، ويربط الأخيرة بمفهوم محدد للمثقف، يصور فيه سعيد هذا الأخير كمنفيٍّ، وهامشيٍّ، وهاوٍ، وخالقٍ للغة تحاول قول الحق للسلطة. ويؤكد على دور المثقف كغير منتمٍ.

ويرى سعيد أن النقد المقاوم يتطلب من المثقف أن يلتزم باستعمال لغة قومية، ليس فقط لأنها ملائمة له ومألوفة لديه، وإنما من باب أمله أن يُخلّف في اللغة انطباعه عقلية معينة، ولهجة مميزة، وفي النهاية منظوراً يختص به[2].

ويطرح النقد المقاوم العديد من المشكلات على طاولته، والتي جميعها تثير مجموعة من التساؤلات يأتي على رأسها، حسب تقديرنا، السؤال التالي: هل لا زال بالإمكان أن نقول بشكل قاطع وجازم بأننا قد فارقنا بصورة نهائية مرحلة الاستعمار، ودخلنا مرحلة ما بعد الاستعمار؟ نطرح هذا السؤال وفي ذهننا مجريات الأحداث الراهنة والتي تشير إلى أن شكلاً استعماريّاً جديداً قد حل محل الاستعمار بصورته العسكرية القديمة. وهو ما يتم التعبير عنه بمصطلح «الكولونيالية الجديدة» (Neo Colonialism)، فلا زال الغرب الكولونيالي يفهم أن ديمومة تطوره الخاص الصناعي والاقتصادي والثقافي يستوجب المحافظة على إبقاء الشرق غارقاً في تخلفه وتأخره.

وكذلك من ضمن الأسئلة التي يعالجها النقد المقاوم، تلك الأسئلة المرتبطة باستجلاء طبيعة الاستشراق، والتي يصوغها سعيد على النحو التالي: « ما هي أنواع الطاقات الأخرى الفكرية والجمالية والبحثية والثقافية التي دخلت في خلق تراث إمبريالي كتراث الاستشراق؟ وكيف خدم فقه اللغة والمعجمانية والتاريخ وعلم الأحياء والنظرية السياسية والاقتصادية وكتابة الرواية

[1] إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مقدمة المترجم، ص 6.

[2] إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1996م، ص 41.

والشعر الغنائي، رؤية الاستشراق الإمبريالية، إجمالاً، للعالم؟ وأيّ تغيرات وتعديلات وتنقية وتشذيب، بل أي ثورات تحدث داخل الاستشراق ذاته، أو يعيد إنتاجها من عهد إلى عهد؟ كيف نستطيع أن نعالج ظاهرة الاستشراق الثقافية التاريخية بوصفها نمطاً من العمل الإنساني المراد دون أن نخفق في الوقت نفسه في رؤية التحالف بين العمل الثقافي والنزعات السياسية والدولة والواقعيات الخاصة للسيطرة؟»[1].

ما سبق، يستدعي في نظر سعيد تأسيس أقسام علمية داخل الجامعات العربية تكون مكرسة لدراسة الغرب معرفيّاً، وكما يلاحظ سعيد فإنه لا وجود اليوم لقسم واحد في أي جامعة عربية مكرس حصراً لدراسة الغرب، أو الولايات المتحدة على وجه الخصوص، مع العلم أن الولايات المتحدة أكبر قوة خارجية في المنطقة، ولا وجود كذلك لأقسام مخصصة للدراسات العبرية والإسرائيلية، فإسرائيل قوة محتلة ويجب أن يعطى بعض الاهتمام إلى الدراسة المنهجية للدولة ومجتمعها وهي تعتدي على الحياة العربية. هذا لم يحدث بعد. هذه كلها أجزاء من ميراث الإمبريالية كما يرى سعيد[2].

الاستشراق

يتم تعريف المستشرق، من جانب سعيد، بأنه كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه، ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصّاً بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) أم بعلم الاجتماع أو كان مؤرخاً أو فقيه لغة (فيلولوجيّاً).

من ناحية ثانية، نجد أن الاستشراق، كدائرة في الفكر والخبرة، يشير إلى العديد من الميادين المتقاطعة: أولها العلاقة التاريخية والثقافية بين أوربا وآسيا، وهي علاقة تمتد في أربعة آلاف سنة من التاريخ، وثانيها النظام التدريسي العلمي في الغرب والذي أتاح في مطلع القرن التاسع عشر إمكانية التخصص في دراسة مختلف الثقافات الشرقية، وثالثها الافتراضات الأيديولوجية والصور والأخيلة الفانتازية عن منطقة من العالم اسمها الشرق. القاسم المشترك النسبي بين هذه الجوانب الثلاثة من الاستشراق، في نظر سعيد، هو ذات الخط الفاصل بين الشرق والغرب، وهو، كما يجادل سعيد، حقيقة من صنع البشر يسميها الجغرافيا المتخيلة، أكثر من كونه حقيقة طبيعية[3].

ومن ناحية تاريخية، ينظر سعيد للاستشراق بوصفه علماً للإدماج والإدراج، وبوصفه الحقل

---

[1] إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق الذكر، ص 47-48.

[2] راجع: إدوارد سعيد، القلم والسيف، حوار دافيد بارساميان، مصدر سابق الذكر، ص 82.

[3] إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996م، ص 34.

المعرفي الذي قدم الآلية التي أتاحت تأسيس مفهوم (الشرق) ثم إدخاله إلى أوروبا. وللاستشراق كحركة علمية في عالم السياسة التجريبية نظير هو مراكمة الشرق وحيازته استعمارياً من قبل أوروبا. لهذا لم يكن الشرق، وفقاً لهذا السياق، مُحاوِرَ أوروبا، بل «آخرَ»ها الصامت[1].

ويؤكد سعيد على وجود رابط قوي بين الاستشراق من جهة وبين الاستعمار من جهة ثانية، ويرى في الأول عاملاً مساعداً للثاني في فرض سيطرته وهيمنته على الشرق. ويورد سعيد العديد من الحجج والوقائع التي تدل وتبرهن بقوة على علاقة التعاون الوثيق بين دراسات الاستشراق والغزو العسكري الاستعماري المباشر، نأخذ منها على سبيل المثال لا الحصر، حالة المستشرق الهولندي (سى سنوك هنجرونيي)، الذي استغل الثقة التي أولاه المسلمون إياها، في تخطيط وتنفيذ الحرب الهولندية الوحشية ضد أبناء شعب أتشه المقيمين في سومطره[2].

وما كان لانجلترا أن تحتل مصر تلك الفترة الطويلة احتلالاً قائماً على مؤسسات هائلة لولا استثمارها الثابت الطويل للدراسات الاستشراقية التي بذر بذورها بعض الباحثين أول الأمر مثل إدوارد وليم لين، ووليم جونز. فما أثبته المستشرقون بشأن الشرق أتاح المعرفة به، ويسر الوصول إليه، وأن يخضع للإدارة. وكان قد سبق هذا قيام نابليون بونابرت باحتلال مصر عام 1798م، فهو مهد لحملته بأن جمع حشداً من العلماء النابهين حتى يكفل لمشروعه النجاح. فأصبحت فرنسا مُذَّاك تتزعم العالم في الاستشراق[3].

بين عام 1815، حين كانت القوى الأوربية تحتل 35 بالمائة من سطح المعمورة على أكثر تقدير، وبين عام 1918، حين توسع ذلك الاحتلال إلى ما نسبته 85 بالمائة من سطح المعمورة، تزايدت القوة المنطقية وفق هذا المعيار نفسه، ويحسن المرء صنعاً إن تساءل ما الذي يجعل من الممكن لماركس وكارلابل وديزرائيلي وفلوبير ونيرفال ورينان وكوينت وشليغل وهوغو وروكبرت وكوفيير وبوب أن يوظفوا جميعهم كلمة (شرقي) لكي يحددوا بالأساس الظاهرة المشتركة نفسها، على الرغم من الفروق السياسية والأيديولوجية الهائلة بين بعضهم بعضاً. إن السبب الرئيس لهذا، في نظر سعيد، كان تشكل كينونة جغرافية تدعى بالشرق، كما أن دراستها صارت تدعى بالاستشراق، الأمر الذي حقق عنصراً هامّاً جدّاً من الإرادة الأوربية للسيطرة على العالم غير الأوربي، وجعل من الممكن خلق لا مجرد فرع دراسي منظم وحسب بل ومجموعة

---

[1] المصدر السابق نفسه، ص 39.

[2] راجع: إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005م، ص 41.

[3] المصدر السابق نفسه، ص 105-106.

من المؤسسات والمفردات المستترة، وموضوعاً دراسيّاً، وأخيراً خلق أعراقاً بشريةً تبائع»[1].

والخلاصة إن كتابات سعيد لا تكلّ ولا تملّ من إبراز حقيقة أنّ ثمة ارتباطاً قويّاً ومباشراً بين الاستشراق الكلاسيكي من جهة، والإمبريالية الغربية في العالم الإسلامي وفي أمكنة أخرى، من جهة أخرى. والشيء نفسُه يقوله سعيد في العلاقة التي تجمع بين الاستشراق الإسرائيلي من ناحية والإمبريالية في المناطق المحتلة، من الناحية الأخرى.

ويشير سعيد إلى وجود ظاهرة مشابهة، اليوم، في الولايات المتحدة الأميركية، يشرحها على النحو التالي: «لديك كادر كامل مما يسمى بالخبراء في الوقت الحاضر. وأنا أسميهم (المستشرقين) الذين تكمن مهمتهم في أن يقدموا عبر خبرتهم بالعالم الإسلامي والعربي إلى وسائل الإعلام والحكومة ما أسميه الاهتمام المعادي بالعالم العربي. هناك مجموعة كاملة من هؤلاء الناس يبلغ عددهم الثلاثين أو الأربعين يتم استنفارهم كلما كانت هناك أزمة رهائن، حادثة خطف طائرة، أو مجزرة من ذلك النوع أو غيره، لإظهار الرابط الضروري بين الإسلام والثقافة العربية والشخصية العربية أو الشخصية الإسلامية، والعنف العشوائي. هم عبارة عن موظفين ورهائن بالفعل لسياسة حكومة الولايات المتحدة المعادية بعمق للقومية العربية والثقافة الإسلامية»[2].

ويستشهد بـ (أزمة احتجاز الرهائن) في السفارة الأميركية بطهران، في بدايات الثمانينات من القرن العشرين، ويرى أن السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية بعد ذاك الحدث، أصبحت لا تضع في أعلى سلم أولوياتها الجديدة لا نشر الديمقراطية ولا حقوق الإنسان بل محاربة الإرهاب القادم من (الشرق)، ولو اقتضى الأمر مساندة بعض أنظمة الحكم المعتدلة في قمعها للشعب، إذا كانت من حلفاء أمريكا[3].

إن التقسيم المبسط (الساذج) القديم للعالم في عيون الولايات المتحدة الأميركية الذي كان يقسم العالم إلى معسكرين: معسكر أول يناصر الشيوعية ومعسكر ثان يناهضها. هذا التقسيم تحول إلى تقسيم لا يقل تبسيطاً وسذاجة، تم فيه تقسيم العالم كله إلى معسكرين من نوع آخر: معسكر أول يناصر الإرهاب ومعسكر ثان يناهضه[4].

يصُوغ سعيد المشكلات المتعلقة بالاستشراق، وقد أعيد النظر إليه من زاوية قضايا محلية مثل من يكتب ويدرس الاستشراق، وفي أيّ أجواء مؤسساتية وخطابية، ولأي جمهور، وبأيّ

[1] إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق الذكر، ص 272-273.
[2] إدوارد سعيد، القلم والسيف، مصدر سابق الذكر، ص 24-25.
[3] راجع: إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، مصدر سابق الذكر، ص 47.
[4] راجع: المصدر السابق نفسه.

أغراض في الذهن. كيف يمكن إنتاج معرفة غير مهيمنة وغير عسفية في أجواء منخرطة بعمق في سياسة واعتبارات ومواقف واستراتيجيات السلطة؟[1].

وكختام لهذا المحور نقول: ساهمت رؤية سعيد النقدية بخصوص (الاستشراق)، بصورة مباشرة، في تجذير أسس ودعائم النقد الثقافي. وفتحت كتاباته الباب واسعاً أمام دروب جديدة في الدراسات النقدية لا لكتابات الغربيين عن الشرق فحسب، بل أيضاً لكتابات أولئك المنتمين للدول التي تحررت من الاستعمار، ليعيدوا كتابة تواريخهم، وليعيدوا اكتشاف ذواتهم بمناظير جديدة، تعكس وعياً جديداً متحرراً ممَّا خلّفه الاستعمار من آثار ثقافية.

صورة الشرق «كما خلقه الغرب»

صورة الشرق، كما خلقه الغرب، ترتد بداياتها الحديثة إلى الفترة التي تمتد من أواخر القرن الثامن عشر حتى مطلع القرن التاسع عشر، والتي قام فيها العلماء الفرنسيون والبريطانيون بإعادة اكتشاف (الشرق): الهند والصين واليابان ومصر وبلاد ما بين النهرين، والأراضي المقدسة[2].

إن دراسة الشرق « كما خلقه الغرب» تطرح جملة من التساؤلات الجذرية في الثقافة والإنسان، تساؤلات تحوم وتدور لتتمحور في نهاية المطاف حول تلك التصورات التي ينشئها الفرد المنتمي لثقافة ما ليتعرف من خلالها على الآخر وعلى عالم الآخر. لم تكن دراسة الشرقي كـ (آخر) بالنسبة للذات الغربية مقصوداً بها معرفة الشرق من أجل السيطرة عليه فحسب، بل أبعد من ذلك يشكل هنا إنشاء (الشرق) كمفهوم وتصور شرطاً ضرورياً لتتعرف الذات الغربية على ذاتها.

والاستشراق، من خلال السياق السابق، يمكن أن يناقَش ويحلَّل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق، التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبعملية وصفه وتدريسه، والاستقرار فيه وحكمه: وبإيجاز، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه[3].

فالشرق، حسب سعيد، ليس لصيقاً بأوربا وحسب، بل إنه كذلك أعظم مستعمرات أوروبا، وأغناها وأقدمها، ومصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكرار حدوث للآخر. وإضافة، فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها وفكرتها وشخصيتها وتجربتها المقابلة[4].

[1] إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق الذكر، ص 35-36.
[2] إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، مصدر سابق الذكر، ص 84.
[3] إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق الذكر، ص 31.
[4] نفس المصدر السابق، ص29.

فالذات لا تعرف ذاتها إلا عبر المرور بوساطة الآخر. وفي عملية التعرف هذه جنحت الذات الغربية لإقامة جملة تصورات وتميزات بينها وبين ما تمت موضعته كآخر لها. وفيها، أيضاً، تم إسقاط صفات وسمات بعينها على الشرق، على الرغم من تنوع مجتمعاته وتواريخه ولغاته، فتم تصويره على أنه لا يزال غارقاً في الدين واللاعقلانية، وفي الحياة البدائية والتخلف ويتسم بالقصور وعدم الرشد. وبالمقابل فإن الأوروبي مختلف تماماً، فهو عقلاني متنور متحضر متقدم سوي مُتحلٍّ بالفضائل وبالنضوج.

يكتب سعيد معضداً لما سبق: «كان الشرق، تقريباً، اختراعاً غربيّاً، وكان منذ القدم الغابر مكاناً للكائنات الغريبة المدهشة، والذكريات والمشاهد الشابحة، والتجارب الاستثنائية.[1] والعرب، مثلاً، كما يقتبس سعيد تعليق أحد المستشرقين، «علاوة على تصويرهم على أنهم غير كفؤين إطلاقاً، فإنهم لا يتبادلون حواراً عاديّاً أبداً. إنهم يصرخون الواحد على الآخر. إنهم ينبحون ويصيحون»[2].

وهو ما يكشف أن الغرب تصور الشرق تصوراً استعماريّاً عرقيّاً فوقيّاً متجذراً في القوة واتحاد القوة بالمعرفة، والإنشاء الذي ولّده ذلك كله. وإن الشرق لم يكن، في وعي الغرب، الآخر الخارجيَّ فقط، بل امتدادًا للشاذ والمنحرف والمجنون والمستضعف داخل الغرب: للآخر الداخلي أيضاً[3].

ولا شك في تأثير هذا الصور التي خلقها الاستشراق في كتاباته المذكورة، وادّعى أنها تمثل الشرق، فهي تؤثر كما أوضح سعيد، لا في الدراسات الأكاديمية فحسب، بل في رؤية أبناء البلدان التي تحررت من الاستعمار لذواتهم ولثقافاتهم، فالاستعمار أورث الفرد في هذه البلدان نظرة دونية إلى ذاته، وهي نظرة تتصل بالتصوير المتسق له ولأمته في كتابات المستشرقين.

ما سبق هو بالضبط ما قام الاستشراق بإنجازه، فالاستشراق في محصلته النهائية يعيد التأكيد على التفوق الأوروبي في مقابل التخلف الشرقي، ويحدد عبر دراسته للشرق هوية الغربيين كنقيض لأولئك الذين ليسوا غربيين. وفي هذا السياق تكون الحقيقة المتضمنة سلفاً داخل دائرة الاستشراق هي أن الغرب كهوية متفوق بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الغربية.

بذلك أنشأ الاستشراق تمييزاً وجوديّاً ومعرفيّاً بين الشرق والغرب. وبدوره يعكس هذا التمييز، بصورة مباشرة وصريحة، أن الاستشراق استجاب للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي هو أيضاً من نتاج الغرب. وهكذا، فإن لتاريخ الاستشراق، في آن واحد، اتساقاً

[1] نفس المصدر السابق ، ص 29.
[2] إدوارد سعيد، القلم والسيف، مصدر سابق الذكر، ص 79.
[3] إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب ، مقدمة المترجم، ص 9.

داخليّاً مع الثقافة المسيطرة المحيطة به[1].

وأخيراً نقول أن الأهمية الاستثنائية لكتابات سعيد وأعماله إنما تكمن: أولاً، في شرحه للكيفية التي تمت بها عملية إنتاج جملة تصورات وتمييزات بخصوص مجموع ما يقع خارج دائرة الغرب كهوية ثقافية. وتكمن، ثانياً، في إظهاره للسياق الذي تبلورت فيه تلك التصورات والتمييزات، وهو سياق القوة والسلطة سياسيّاً واقتصادياً وثقافيّاً، السياق الذي في ظله تم التعاطي مع هذه التصورات لا بوصفها مجرد تمثيلاً لا أكثر، يجسد وعي الذات (الغرب) للآخر (الشرق) أكثر مما يجسد هذا الأخير، بل بالأحرى بوصفها إنشاءً يدّعي لنفسه امتلاك الحقيقة التي لا يرقى إليها الشك بخصوص موضوعه.

والشرق الذي جعله سعيد محوراً لكل كتاباته ودراساته هو ذاك (الشرق) الذي خلقه الغرب وجعله مقابلاً له، وهو في المحصلة النهائية للتحليل محض تصور! فكتابات سعيد تدعونا، من جهة، إلى ألا نسلم بصحة هذه التصورات، وتنبهنا، من جهة ثانية، إلى أن نضع في أذهاننا حقيقة أن جملة التصورات التي شيدتها الذات الغربية داخل دائرة الاستشراق لم تنبع من الآخر، موضوع المعرفة، إلا بدرجة أدنى، إنما صدرت، بالدرجة الأولى، ضمن شروط نابعة من الذات العارفة ومن الثقافة التي تنتمي إليها، والتي تمثل لها في نهاية المطاف، الإطار المرجعي الذي انطلاقاً منه تكتب وتفكر وتتصور.

خاتمة

ألقى هذا المقال البحثي الضوء على نظرية ما بعد الكولونيالية من خلال أعمال الكاتب والناقد والمفكر السياسي إدوارد سعيد، وأبرز المقال أهم أطروحاته الرئيسة من خلال سياحة في كتبه ومؤلفاته.

ويأتي نقد الكولونيالية مع إدوارد سعيد ضمن مشروع نظري يهتم بتفكيك الخطاب والممارسة الاستعماريَّيْن. وضمن هذا التوجه، ركزت أعمال سعيد وكتاباته ومواقفه على فضح نوايا وأهداف الاستشراق، المستترة خلف دعاوى العلم والمعرفة والموضوعية. وهنا، أيضاً، نلحظ في كتابات سعيد اهتماماً بدراسة جملة من القضايا والمسائل، يأتي على رأسها توضيح وتحليل الكيفية التي أخضعت بها الكولونيالية الثقافات المحلية لمشيئتها، وكذلك دراسة الصور التي استجابت بها الدول التي تم استعمارها لإرث الكولونيالية الثقافي بعد نيلها الاستقلال.

وبشكل عام، بإمكاننا تحديد الهم البحثي الأساسي، والذي نتلمسه مضمراً أحياناً، وبوضوح في أحايين كثيرة داخل كتابات سعيد المتعددة، في ذاك الانهمام المتمثل في اختراق حجب التقاليد

[1] أنظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق الذكر ، ص 57.

الثقافية الغربية، وإظهار وجهها الكولونيالي المستتر، الذي تم تشيده على مدى عقود طويلة في القرنين الماضيين. وفي هذا السياق، استطاعت كتاباته بشكل موسع وعميق معالجة الهيمنة الثقافية الكولونيالية التي مارسها الغرب على الشرق والجنوب، وركزت هذه الكتابات بشكل خاص على دراسة العلاقة بين الشرق (وتحديداً الشرق الأدنى الإسلامي والعربي) وبين الغرب (تحديداً فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة)، حيث تم رصد تلك العلاقة منذ غزو نابليون بونابرت لمصر في أواخر القرن الثامن عشر، مروراً بتناول الفترة الاستعمارية الرئيسة والتي تزامنت معها نشأة دراسات المستشرقين الحديثة في أوربا، وانتهاءً بالهيمنة الإمبريالية البريطانية والفرنسية على الشرق بعد الحرب العالمية الثانية وظهور السيطرة الأميركية في الوقت نفسه.

يبين تحليل سعيد للخطاب الاستشراقي أن هذا الأخير، ليس كما يدّعي، مجرد حقل بحثي يهدف لمعرفة (الشرق) بصورة موضوعية تتسم بالحياد والنزاهة، بل على الضد من ذلك، يرينا تحليل سعيد أن الاستشراق كخطاب تخترقه علاقات القوة والسلطة، وأنه لعب دوراً بالغ التأثير في مساعدة السياسة الاستعمارية في إحكام سيطرتها وهيمنتها على شعوب (الشرق) الذي تمت موضعة إنسانه ومجتمعاته في خانة المتخلف والشاذ وغير السوي والاستثنائي. ولا زال إلى اليوم يلعب الدورَ ذاته من خلال تقديمه صورة نمطية زائفة تلجأ إليها وسائل الإعلام الأميركية لدى تناولها موضوعات الإسلام والشرق.

المصادر والمراجع

1 - إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب

2 - إدوارد سعيد، القلم والسيف، حوار دافيد بارساميان، ترجمة توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1998م.

3 - إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2000.

4 - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996م.

5 - إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1996م

6 - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين النصوص الأخيرة، ترجمة أسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2011م.

7 - إدوارد سعيد، تغطية الإسلام كيف تتحكم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005م.

8 - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008م.

9 - إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أومصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

الاستعمار وما بعد الاستعمار

قراءة في المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية

خضر أ. حيدر

الاستعمار وما بعد الاستعمار
المفهوم والمصطلح والنظرية

خضر إبراهيم حيدر[*]

أخذت الدراسات حول مفهوم الاستعمار مساحات واسعة في الموسوعات والمعاجم الحديثة. ونستطيع القول أن هذه الدراسات ازدهرت بقوة ابتداءً من القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي شهد التوسع الاستعماري الأوروبي في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية.

في ما يلي جولة بانورامية على مصطلح الاستعمار المتعدد المعاني والدلالات، بالإضافة إلى المفاهيم المتفرعة منه في مجال النظرية والتجربة التاريخية:

المحرر

يرى الكثيرون أن التفكير بالاستعمارية يعني التفكير بالعلاقة بين أوروبا وبقية أرجاء العالم، فقد أنجزت أوروبا قدراً كبيراً من فرادتها وتوحدها وهويتها ووضعها العالمي الفريد في الظاهر من خلال ادعائها السيطرة على رعايا الشعوب في البلدان المستعمرة. وكما عبّر فرانز فانون ذات مرة، فإن «أوروبا هي بالمعنى الحرفي من خلق العالم الثالث».

في هذا الدراسة نوثق لعدد من المفاهيم الأساسية والفرعية التي تناولت مفهوم الاستعمار من جوانبه الثقافية والسوسيولوجية والتاريخية. بالإضافة إلى مجموعة من المفاهيم المتصلة والتي كانت لها صلة بهذا المقدار أو ذاك بالمفهوم العام للاستعمار.

الاستعمار والاستعمارية (Colonialism)

يدل مصطلح الاستعمارية بوجه عام على منطق الهيمنة والسيطرة. وأما تطبيقاته في العادة فتتم

*ـ صحافي وباحث في اجتماعيات التواصل ـ لبنان.

على شكل حكم سياسي وسيطرة اقتصادية من جانب دولة أوروبية على أراضٍ أو شعوبٍ خارج أوروبا. وقد ظهرت أقدم أشكال الاستعمارية بهذا المعنى (إذ لم تكن جميع الإمبراطوريات استعمارية) في العالم الجديد من قبل إسبانيا والبرتغال، برغم أن الاستعمارية الكلاسيكية لم تزدهر لاحقاً إلا بالاشتراك مع بزوغ الرأسمالية العالمية، التي اتضحت في الحكم الذي مارسته الدول الأوروبية على مختلف الحكومات في آسيا وأفريقيا. ووجدت استثناءات لهذه القواعد، كما في حالة السيطرة الاستعمارية اليابانية على كوريا وأجزاء من جنوب شرق آسيا في أواسط القرن العشرين.

غير أن أغلب الباحثين يتفقون على أن الاستعمارية كانت في الواقع صورة من صور الحكم ولم يكن في الغالب يصحبها الاستيطان الأوروبي، وأن مصطلح «الاستعمارية» يتضمن إبقاء السيطرة على السكان المحليين من قبل دول لم تكن معنية بالاستيطان ولا بالاندماج. في الدراسة المقارنة، يوجه مصطلح «الاستعمارية» الانتباه في جميع الحالات نحو المستعمرات ذاتها، في حين أن عنوان «الإمبريالية» يوجه الانتباه نموذجيّاً نحو المدينة الأم والنظام العالمي، الذي تعمل فيه الأوامر السياسية والاقتصادية لجعل الإمبراطورية شرطاً تكوينيّاً لهيمنة الغرب العالمية خلال الأزمنة الحديثة (Dirks, 1992)[1].

كثير من المقولات التي يستخدمها المستعمِرون والمستعمَرون على السواء لفهم الاستعمارية كانت هي نفسها من نتاج المواجهات الاستعمارية. وبرغم أن الفتح الاستعماري كان متوقعاً بقوة الأسلحة المتفوقة، والتنظيم العسكري، والاستحواذ السياسي، والثروة الاقتصادية، فقد أنتج أيضاً الظروف المواتية لجميع هؤلاء لكي يأخذوا أهمية أكبر مما كان يُتخيَّل من قبل. وفي الوقت نفسه، فإن الأشكال العسكرية والاقتصادية والسياسية من السلطة كانت تقوم بصورة لا فكاك منها على عدد من التقنيات الثقافية؛ والحقيقة أن الاستعمارية نفسها كانت مشروعاً للسيطرة إلى حد كبير (Cohen, 1995). فالمعرفة الاستعمارية أتاحت الفتح الاستعماري وكانت نتاجاً له أيضاً. وهكذا تم بناء الأشكال الثقافية في مجتمعات «تقليدية» مصنفة حديثاً وتحويلها بالتدخلات الاستعمارية ومن خلالها، مما خلق تصنيفات وتقابلات جديدة بين المستعمِرين والمستعمَرين، والأوروبيين

[1] - طوني بينيت – لورانس غروسبيرغ – ميغان موريس – مفاتيح اصطلاحية جديدة – ترجمة: سعيد الغانمي – مركز دراسات العربية – بيروت 2010.

وسواهم، والمحدثين والتقليديين، والغرب والشرق، بل بين الرجال والنساء. وحينها، إذا كانت أوروبا تشكل أساساً لتاريخ الاستعمارية، فإنها أيضاً جزء من مجموعة أكبر من المصطلحات المتقابلة التي أنتجتها الاستعمارية بدورها.

ما بعد الاستعمار PostColonial

تعد هذه النظرية في أساسها بمثابة رؤية نقدية للاستعمار من الجوانب الثقافية والسياسية والسوسيولوجية والتاريخية. كما تعتبر من أهم النظريات التي تستكشف عمق العلاقة بين بلدان الشرق والبلدان الاستعمارية في أوروبا. ويعمل المساهمون في هذه النظرية على تعرية ثقافة وسلوك الحكومات الغربية إزاء بلدان المستعمرات. وعليه، يشكل فكر ما بعد الاستعمار مدرسة تفكير داخل النظام الاستعماري على وجه التحديد من دون أن يعني ذلك اقتصار المنتمين على الانتلجنسيا الأوروبية. إذ أن هناك العديد من الشرقيين ساهموا في وضع الأسس الأولى للخطاب ما بعد الاستعمار مثل: المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد[1] ـ المفكر الكيني عبد الرحمن جان محمد – الباحث الهندي هومي بابا – الباحثة الهندية ج سي سبيفاك ـ الفيلسوف الأفريقي فرانز فانون، والفيلسوف الإنكليزي روبرت يونغ، هذا إلى جانب عدد من المفكرين العرب مثل حسن حنفي وعبد الوهاب المسيري.

ويمكن القول أن نظرية ما بعد الاستعمار هي نظرية تعبر عن خط المقاومة الثقافية والفكرية التي اعتمدها كتّاب ومفكرون من العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية. وبهذا المعنى، فإن هذه النظرية جاءت في مرحلة ما بعد الحداثة للوقوف في وجه التغريب والتهميش والأقصاء الذي تمارسه الحكومات الغربية في مجتمعات البلدان التابعة.

وبناء على ما سبق، فنظرية «ما بعد الاستعمار» هي التي تهدف إلى تحليل كل ما أنتجته الثقافة الغربية باعتبارها خطاباً مقصديّاً يحمل في طياته توجهات استعمارية إزاء الشعوب التي تقع خارج المنظومة الغربية. كما يوحي المصطلح بوجود استعمار جديد يخالف الاستعمار القديم. لذا، يتطلب هذا الاستعمار التعامل معه من خلال رؤية جديدة، تكون رؤية موضوعية وعلمية مضادة. وحسب عدد من الباحثين فإن هذين المصطلحين (الخطاب الاستعماري ونظرية ما بعد الاستعمار)

[1]ـ إدوارد سعيد ـ الاستشراق ـ ترجمة كمال أبو ديب ـ مؤسسة الأبحاث العربية ـ بيروت ـ لبنان ـ 2005.

إلى حقل من التحليل ليس جديداً بحد ذاته، ولكن معالمه النظرية والمنهجية لم تتضح في الغرب إلا مؤخراً مع تكثيف الاهتمام به، وازدياد الدراسات حوله. يشير المصطلح الأول إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج يعبر عن توجهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب، على أساس أن ذلك الإنتاج يشكل في مجمله خطاباً متداخلاً بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح خطاب. أما المصطلح الثاني، «النظرية ما بعد الاستعمارية»، فيشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهى، وأن مرحلة من الهيمنة- تسمى أحياناً المرحلة الإمبريالية أو الكولونيالية- كما عرَّبها بعضهم- قد حلت وخلقت ظروفاً مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معين. ولذا، فإن المصطلحين ينطلقان من وجهات نظر متعارضة في ما يتصل بقراءة التاريخ، وإن كان ذلك اختلافاً في التفاصيل لا في الجوهر. فبينما يرى بعضهم انتهاء مرحلة الاستعمار التقليدي، وبالتالي، انتهاء الخطاب المتصل به، وضرورة أن يتركز البحث في ملامح المرحلة التالية، وهي مرحلة ما بعد الاستعمار، يرى بعضهم الآخر أن الخطاب الاستعماري ما يزال قائماً، وأن فرضية «المابعدية» لا مبرر لها. ويمكن أن نميز بين نوعين من النقد يشيران أيضاً إلى تحديدين كبيرين لفكر ما بعد الاستعمار. الأول هو حقيقة أن دراسات ما بعد الاستعمار تعمل بشكل أساسي على النصوص. فكانت إذاً، وعلى نحو سريع، موضوعاً لنقد من طبيعة مادية، غالباً من مفكرين ماركسيين. إذ يأخذون عليها مثاليتها: التخندق في نقد النصوص، كان ملحوظاً كطريقة لهجران أرض واقع النضالات الاجتماعية الحقيقية، وكخيانة للشعوب الفقيرة والمحرومة، التي نصّب مفكرو ما بعد الاستعمار أنفسهم المتحدث باسمها، بمقدار ما تستمر هذه الشعوب في النضال كل يوم من أجل نجاتها، أو ضد الأنظمة المضطهدة، وطالما ظلت مرتهنة بشدة إلى شروط الحياة التي صنعوها لها. إنها ليست أبداً لا مبالية، بل على العكس ملتزمة بمعركة التحديث والتقدم، والحريات الملموسة إلخ، وهي معارك لا يقدّم لها نقد النصوص شيئاً. والميزة الأُخرى للنقد نفسه هو أن نقد المجتمعات المستعمرة سابقاً، حصراً، من خلال الزاوية التي يستمر فيها الغرب بممارسة تأثيره عليها، فذلك يعني السكوت على عدم المساواة داخل هذه المجتمعات أو تجاهلها، إذ أن أصل هذا الاضطهاد هو في داخل هذه المجتمعات نفسها. هذه المثالية النصوصية لدراسات ما بعد الاستعمار سيكون لها إجمالاً كنتيجة، ترك الجماهير المقموعة لقدرها المادي الحزين لمصلحة اهتمامات ذات طبيعة محض ثقافية. هذا النقد المادي لمثالية دراسات ما بعد

الاستعمار يترافق في الأغلب مع اتهام مفكر ما بعد الاستعمار نفسه. يقولون كثيراً: "أنظر إلى هؤلاء المؤلفين الذين يعيشون برفاهية عالية في جامعات أنكلوسكسونية، في بلدان الشمال التي تدفع لهم ببذخ. إن شروط حياتهم لا تشبه بشيء على الإطلاق، شروط حياة الناس الذين يدّعون الدفاع عنهم". هذا النقد، كما يبدو، قلّما يقبل في الحدود التي يترجم فيها شكلاً معادياً، للنزعة الفكرية، حتى وإن كانت لا واعية، ثمة ضمناً فكرة أن العمال وحدهم، يستطيعون على سبيل المثال، التكلم بطريقة صحيحة عن العمال، وهذا موقف غير ماركسي إلى حد بعيد، لأن الماركسية نفسها، وضعت على الدوام، في المقام الأول، التعاون بين المثقفين والجماهير، الماركسية نفسها يمكن أن تعتبر باطلة في هذا المنظور، لأن ماركس كان بورجوازيا صغيراً وليس عاملاً، وأن أنجلس كان ابن أحد صناعيي النسيج الكبار.

الحشد النقدي الكبير الآخر للحدود المعترف بها، أو التي تعزى لمرحلة ما بعد الاستعمار، ويخص طابعها المؤرخ هو الطريقة التي ينظر فيها مفكرو ما بعد الاستعمار إلى التاريخ، وقد أخذ عليهم المؤرخون بشدة قطيعتهم مع الإمبريالية، إذ أن هوسهم بالنصوص حال دون رؤيتهم للأشياء كما هي، ويؤخذ عليهم بشكل خاص ميلهم للكلام عن الأنظمة الاستعمارية، كما لو أن المقصود نوع من الهيمنة وحيد الشكل، وثابت على امتداد الكرة الأرضية، ومنذ بدايات التوسع الأوروبي والأنظمة الاستعمارية، في الحقيقة، مختلفة واحدها عن الآخر، والسلطة الاستعمارية لم تكن أبداً متراصة وذات سلطة مطلقة، بل على العكس، كان يتخللها تناقضات، وتضطر للتفاوض باستمرار مع المجتمعات المحلية، وكانت تتطور أيضاً تبعاً للظروف. هذا النقد هو صحيح تماماً، والتاريخ، كما بدا أن مفكري ما بعد الاستعمار كانوا يريدون كتابته، لا يأخذ في الحسبان التطورات التاريخية، وهذا العيب يعود بالتأكيد، في جزء منه، إلى أن دراسات ما بعد الاستعمار ذات مصدر أدبي، وهذا على ما أعتقد تعبير جديد للتوتر الدائم للعلاقة بين الأدب والتاريخ، فالتاريخ يأنف أن يأخذ الأدب في الحسبان لأنه خيال، ولكن في الوقت عينه، يستنكف من النظر إلى ذاته، وأن يعترف أنه هو أيضاً، وبشكل أساسي على مستوى المخيلة، كما على مستوى الكتابة، حقل أدبي ويصعب عليه الاعتراف أنه مشروع لا ينتهي أبداً، إذ أن أعماله تُستعاد على الدوام، وتُكتب من جديد. حقيقة التاريخ هي أنه بذاته حقيقة، لن أقول إنها حقيقة مشابهة لتلك التي تنبثق من الأعمال الخيالية، ولكن مع ذلك، هو حقيقة هشه ومصهورة أيضاً بالنزعة النصوصية.

العلم الاستعماري Colonial Science

يُحيل الكثير من المؤرّخين مصطلح «العلم الاستعماري» إلى المعرفة العلميّة الصّادرة عن مختصّين تدرّبوا في حواضر المستعمرات، ويُركّز المؤرّخون المؤمنين بـ «أقلمة أوروبا» على دور الإدارات الاستعماريّة في خلق أشكالٍ جديدة من المعرفة العلميّة عادت لاحقًا إلى أوروبا، ويستعرض غيرهم من الباحثين كيفيّة تبنّي التابعين لجوانبٍ من المعرفة الاستعماريّة فقط لأجل إخضاعها لأهدافهم الخاصّة. ويرى نقّاد ما بعد الاستعمار أنّ العمليّات العنفيّة التي أنتجت سُلطةً استعماريّة هي نفسها التي أنتجت معرفةً علميّة، ونظّروا لطرق ترابط العلم مع السلطة، غير أنّهم لم يُعيروا كيفيّة توظيف الخُبراء المعرفة في أُطُرٍ محدّدة أدنى اهتمامٍ، كما أنّهم لم يلتفتوا إلى النتائج غير المقصودة للبحث العلمي المنفّذ ضمن علاقات القوّة الاستعماريّة غير المتناظرة[1].

في العقد الثامن من القرن التاسع عشر كانت جماعةٌ من الهواة تُنتج معظم المعرفة المتعلّقة بشعوب المستعمرات الفرنسيّة ومواردها وإدارتها، بمعنى أنّ هذا النوع من المعرفة لم يجد لنفسه مقامًا معترفًا به ضمن مؤسّسات التعليم العالي. حاول بعض الخبراء تغيير هذا الوضع عبر تأسيسهم لمجالات جديدة كالجغرافيا الاستعماريّة والتاريخ الاستعماري والتشريع والاقتصاد الاستعماريَّين وعلم النفس الاستعماري، وذلك لإضفاء طابعٍ علميٍّ على الإمبرياليّة الفرنسيّة، عبر التقصّي المُضني لجيلين من هؤلاء الخبراء وشبكاتهم يُظهر سينغارافلور أنّ العلم الاستعماري ترسّخ في فرنسا بين سنة 1870 وسنة 1920، وتقهقر بعد ذلك. المجاهرة بالاستعمار جزءٌ من موجة جديدة في الثقافة الفرنسيّة تجمع ما بين تاريخ العلوم الإنسانيّة الاجتماعي الفكري وبين التاريخ الاستعماري، ويرتكز على فهم طرق تفاعل الثقافة الأكاديميّة العلمائيّة مع ثقافة أوسع نطاقًا وأكثر شهرة منها، وعلى تخطّي تحليل الخطاب الاستعماري النخبوي إلى دراسة شعاع انتشاره وآثاره.

كان العقدان الثامن والتاسع من القرن التاسع عشر حقبة الإصلاح الجامعي ونموّ العلوم

[1]- What is Colonial Science? Professor Alice L. CONKLIN. Reviewed: Helen Tilley, Africa as a Living Laboratory: Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge, 18701950-, Chicago, University of Chicago Press, 2011, 496 p. and Pierre Singaravélou, Professer l'Empire: Les "sciences coloniales" en France sous la IIIe République, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, 409 p.
Published by Books&Ideas.net, 31 January 2013.©booksandideas.net

الإنسانيّة، وتوسّع العلوم التجاريّة والتطبيقيّة، وتجدّد العدوان الإمبريالي، وقد سهّلت هذه التطوّرات الثلاثة مأسسة المجالات الجديدة. بدأت تدريس مقرّرات حول «الجغرافيا والتاريخ الاستعماري» و«الاقتصاد والتشريع الاستعماري» و«الاستعمار المُقارَن» و«علم نفس السكّان الأصليّين» في مدارس تجاريّة خاصّة، وفي مدارس جديدة أُنشئت لأجل تدريب الإداريّين الاستعماريّين، وفي كلّيّات الاقتصاد (facultés de droit) وبحدٍّ أدنى في كلّيّات الآداب (facultés des lettres). تحقّق فصل مناطقيّ للعمل الأكاديميّ الإمبريالي داخل فرنسا، حيث تخصّصت ليون بالتدريس المتعلّق بجنوب شرقيّ آسيا، وصوّبت بوردو على أفريقيا الغربيّة والمغرب، وركّزت لوهافر على الأميركيتين، وقدّمت مارسيليا مقرّرات دراسيّة عن أفريقيا الشرقيّة والجزائر والشرق الأوسط ومدغشقر. إضافة إلى ذلك أُنشِئت العديد من كراسي الأستاذيّة في باريس، وفي سنة 1926 أكاديميّة العلوم الاستعماريّة لأجل تنسيق الجهود البحثيّة ولإسداء النصائح للحكومات وراء البحار.

الغرب (The West)

ارتبط مصطلح الغرب ارتباطاً وثيقاً بالثقافة الاستعمارية التي افتتحتها أوروبا حين بدأت بتوسيع نفوذها إلى القارات الثلاث أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية. والواضح أن هذا المصطلح تجاوز معناه الجهوي بالنسبة إلى تقسيم الكرة الأرضية (شرق - غرب) ليأخذ سماته الحضارية باعتباره مركزاً للهيمنة في مقابل الشرق ولا سيما بلدان العالم الإسلامي. على أن التعبير الذي اكتسب طابعاً عالميّاً عن «الغرب» لم يطغَ في الاستعمال العام إلا عبر القرنين المنصرمين بوصفه التكوين الرئيس في أوروبا الغربية التي صار يُنظَر إليها باعتبارها كلية الحضور في السيطرة الاستعمارية على عموم أرجاء العالم. والمفترض أن «الغرب» يوحِّد جماعة من الناس تُدعى «الغربيين» من حيث جغرافية إقامتهم، وتقاليدهم، وأعراقهم، وأنسابهم، وحضارتهم المشتركة؛ ويبدو أنه أصبح اسم علم، وصار يُكتب بالحرف الكبير، كما هو الحال في هذا الكتاب. على أن المصطلح اشتهر بالمراوغة، ويبدو أن الوحدة التي تؤكدها صارت تتعرض للتحديات باستمرار في العقود الأخيرة.

حين يُستخدم لفظ «الغرب» كظرف، يوحي باتجاه وفي الأغلب بحركة نحو مكان يشار إليه إشارة غامضة إجمالاً: فقد كتب شكسبير في الليلة الثانية عشرة (Twelfth Night): «هناك يكمن طريقك نحو الغرب» (1601). وحين يقترن بلون الغروب المتوهج والظلمة المتزايدة، فإن «التغرب» (going

west) يكون عبارة لم تعد مستخدمة للدلالة على الموت أو الاختفاء («لقد تغرب أصدقائي القدامى» (1915)؛ «تغرب الدليل الثمين»، (1925»، غير أنه يحمل بقوة أكبر في السياقات الاستعمارية وعداً يوتوبيّاً بمكان يضج بالإغراء لفرط غموضه: وقد كتب هنري هنغسلي في أستراليا عن «المراعي البهية، التي تمتد غرباً على مدى لم يصله إنسان من قبل» (1859)، في حين أن النصح الشهير في الولايات المتحدة: «اذهب غرباً، أيها الشاب» يعود تاريخه إلى العام 1851. تطوِّر هذه الاستعمالات خيالاً بأن «الغرب» هو مكان محدد وكذلك اتجاه أو خط حدودي يتقهقر دائماً، مما يجعل من السهل الافتراض بأن المصطلح يمكن أن يشير إلى منطقة جغرافية بذاتها على سطح الأرض[1].

يحقق «الغرب» بوصفه بناءً أسطورياً آثاراً قوية حين يجمع إلى ذاته خصائص متنوعة ومتناقضة؛ فمثل فكرة «الشرق»، للغرب «تاريخ وتراث فكري، وخيال ومعجم أضفى عليه واقعه وحضوره» (Said, 1978: 5). مع ذلك، من الضروري أن لا ننسى أن ما نعتقد أننا نفهمه من هذه الأسطورة هو شيء غامض ومتعارض مع نفسه، على وجه التحديد لأن «الغرب» هو واقع يُفترَض أن موضوعيته مقبولة على نطاق عالمي؛ فهو كعنصر أسطوري ما زال ينظم طريقتنا التراتبية في إسناد مكان إلى شعوب ومؤسسات على الخريطة العالمية - التاريخية. قبل عقود قليلة مضت، كان «الغرب» يُستعمل استعمالاً لا غبار عليه كمؤشر تاريخي لقياس الكيفية التي يكون عليها مجتمع ما في علاقته بآخر، ومن ثم لرسم خريطة موضع جغرافي على أساس ثبت زماني تاريخي للتقدم. وبمعزل عما يسمى بالبلدان المتقدمة، وفي داخلها أيضاً، كان «التحديث» يسمى تغريباً (Westernization)، وقد جعلت هذه الصيغة بإمكاننا أن نغفل إغفالاً مؤلماً المشكلات الواضحة التي تتعلق بالفكرة القائلة أن بعض المجتمعات تجري أمام غيرها، وأن الأولى تقع في الغرب، في حين تتلكأ البقية في الخلف. والحقيقة أن كل تكوين اجتماعي ينطوي على أشياء جديدة وأشياء قديمة، تماماً كما يضم شباباً وشيباً، غير أن وهم التقدم الخطي يقمع هذا التعقيد. من المتوقع، إذاً، أن ينفع «الغرب» كمعيار للحداثة التي يتجمد قبالتها ما هو محلي بالذات وغير - غربي في الزمان بوصفه غير حديث. ولا يفضي هذا إلى تشويه بسيط للأخير وحسب. ذلك أن الثقافة «المحلية»، في الوطنية العرقية، يتم تثبيتها في خصومة نسقية مع السمات المزعومة للغرب.

وهكذا يؤدي الغرب دوراً أيديولوجيّاً في الرغبات التنظيمية للمجتمعات غير الغربية بقدر ما يؤديه

[1]- مفاتيح إصطلاحية - طوني بينيت - لورانس غروسبيرغ - ترجمة: سعيد الغانمي - المنظمة العربية للترجمة - 2010 - ص 523.

في ما يسمى بالمجتمعات الغربية. وحتى الثمانينيات من القرن الماضي كان كثير من سكان بقية العالم يتخيلون أن الغرب هو المؤشر على مستقبلهم والهدف الذي ينبغي أن تتطور مجتمعاتهم نحوه. على أن سلطة «الغرب» مؤخراً كمخيال اجتماعي يبدو أنها تبهت. وصار عدد متزايد من الشباب يعي المظاهر «غير الغربية» لدى المجتمعات في أوروبا وأميركا الشمالية، كما يعي المظاهر «الغربية» للحياة في كثير من المجتمعات في ما يسمى بالأجزاء غير الغربية من العالم. ويبدو أن صورة «الغرب»، لكونه لم يعد تهديداً ولا إغراء كما كان من قبل، صارت تفقد إلى حد ما قبضتها على الرغبات في كثير من أجزاء العالم رغم أنصارها المسلحين - و- للقوة العسكرية التي تحت تصرفهم.

الهامشي (Marginal)[1]

الهامشي، أو الهامش في الاصطلاح الدولي، يدل على وجود المتن في مقابله، والمتن هو على وجه التحديد المركز الإمبريالي الذي يعتبر القوة المسيطرة على الهوامش أي البلدان المستعمرة[2].

دخلت كلمة الهامشي إلى الاستعمال في أواخر القرن السادس عشر، وكانت تشير في الأصل إلى أي شيء «يُكتَب أو يُطبَع على هامش الصفحة أو حاشيتها... وغير مثلوم». ولم يطل بها الوقت قبل أن يمتد معناها إلى حقول مثل النبات والحيوان وعلم النفس (وفي القرن التاسع عشر، الاقتصاد) لكي تعني كل ما يرتبط «بحافة أو حد أو تخم أو طرف». وفي بواكير القرن العشرين، صارت مفردة «الهامشي» تستخدم لتدل على فرد أو جماعة اجتماعية «معزولة أو لا تتواءم مع المجتمع أو الثقافة المهيمنة؛ (ويُنظَر إليها باعتبارها توجد) على حافة المجتمع أو الوحدة الاجتماعية؛ وتنتمي إلى جماعة أقلية (غالباً ما تنطوي على مضامين الاستغناء وعدم الانتفاع)».

في العقود العديدة الماضية، تبنت الجماعات المحرومة سياسيّاً استعارة الهامش للتعبير عن مشاعرها حول مكانتها في الديمقراطيات، أو حتى في الاقتصاد العالمي. يستخدم بعض الأفراد والجماعات فكرة التهميش لوصف إحساسها المعمم بكونها خارج الخط السائد. وطوّر المنظرون السياسيون فكرة الهامش، والمفهوم المصاحب له عن «المركز»، لخلق طرق جديدة لفهم اللغة والسلطة (Derrida, 1982; Hooks, 1990a). وفي الاستعمالات المعاصرة الأحدث، تجمع فكرة

[1] - المصدر نفسه – ص 523.

[2] - J. Derrida,

التهميش القوة المهيمنة مع الاستعارة المكانية: فأن يكون المرء هامشيّاً يعني امتلاك سلطة أقل، وأن يكون على مسافة بعيدة من مركز السلطة.

في الدراسات ما بعد الاستعمارية، أُوليَ كثير من الاعتبار للعلاقات العالمية بين «المراكز» الأوروبية والأميركية والأماكن التي كانوا يحتلونها في السابق كمستعمرين. ويوحي هذا المفهوم ذو الطابع الدولي عن التهميش أنه لم تُفرَض الأشكال السياسية والاجتماعية لدى المستعمِرين ـ المركز ـ وحدها، بل فُرِضت أيضاً النماذج العقلية. وفي علاقة المركز – الهامش هذه، فإن الهامشيين، الذين كانوا في الحقيقة مراكز القوة داخل ثقافتهم أو حكومتهم ما قبل الاستعمار، يضطرون الآن للعمل في إطار نظرة المستعمِر إلى العالم وقيمه؛ والحقيقة أنهم يجب أن يروا أنفسهم كما تراهم السلطة الاستعمارية المفروضة[1] (Said, 1978). والواقع أن النخبة بين المستعمَرين، كما أظهر باحثو ما بعد الاستعمار، تضطر إلى مكافحة تهميشها بلغة المستعمِرين نفسها، وتبني المقولات التي خلفها العقل الاستعماري وراءه (Spivak, 2000).

الاستشراق (Orientalism)

يعتبر الاستشراق (Orientalism) من أبرز التعبيرات عن الحقبة الاستعمارية الغربية في تعاملها مع الشرق ابتداء من القرن التاسع عشر، حيث كانت حملات نابليون على مصر واحدة من العلامات التاريخية على حركة الاستشراق بمدلوله الاستعماري.

يعزو معجم أكسفورد الإنكليزي، الذي يحتل موقعه مطمئناً في الغرب، معنى «الشرق» إلى «تلك المنطقة من السماء التي تشرق فيها الشمس والأجرام السماوية الأخرى، أو المنطقة المقابلة من العالم، أو ربع البوصلة»- كما في قول شكسبير: «أُنظر! في الشرق حين يرفع النور السمح رأسه المشتعل» (Sonnet vii, 1600). ثم يتابع معجم أكسفورد مصطلح «الاستشراق» إلى انبثاق تدريجي «لشخصية، أو أسلوب، أو خاصية... كانت تقترن بأنماط التفكير أو التعبير أو طرز الأمم الشرقية». وفي هذه العملية، نُقِلَ اقتران الشرق بخصائص الشمس – بوصفها «ساطعة، ولماعة، ومشرقة، ووهاجة، ومتوقدة، ومتألقة» – إلى الشرق كخليط من المجهول، العجيب، الغريب. مع ذلك كانت دائماً هناك ضبابية بخصوص أين يبدأ الشرق بالضبط وأين ينتهي. وبحلول أواسط القرن

[1] - Said , Edward, Representations of the intellectual, vintage Books New Yourk, 1996, P: 5.

الثامن عشر، بدأت تتكون رسميّاً فكرةٌ حين عبر الأوروبيون إلى إسطنبول، فكان كثيرون يتصورونه المساحة الشاسعة وراء أوروبا الممتدة من ولايات الحكم العثماني في البلقان ومروراً بآسيا حتى يابان توكوغاوا.

في القرن الثامن عشر، صار الاستشراق يُعرَف على نطاق واسع بأنه الميدان العام للدراسة والبحث المتعلقين بجغرافيا كونية يهيمن عليها الانقسام بين الشرق والغرب. وقد دُوِّن المصطلح للمرة الأولى عام 1769، وكان بوسع بايرون عام 1811، أن يشير بثقة إلى «التلميحات المتكررة للسيد ثورنتن إلى الاستشراق العميق». مع ذلك بقي المصطلح يحمل معه معنى أكثر عموماً أيضاً. ذلك أن «الاستشراق» بقي يشير إلى كلٍّ من معرفة «الشرق»، وإلى إنشاء الصور والماهيات والحساسيات والخصائص التي تقرن ب«آخر» معمَّم. ولم تصبح هذه الأفكار الأخيرة، التي تراكمت عبر القرون، ذريعة للمعرفة العلمية إلا عندما جنَّدت الإمبريالية الأوروبية الاستشراق في المشروع الاستعماري للغزو والسيطرة. ومن المستحيل تحديد تاريخ الدراسة الاستشراقية الرسمية، لكنَّ لحظةً من أهم لحظاتها الأصيلة تتمثل في عام 1697 حين نشر كتاب المكتبة الشرقية لبارتيلمي ديربيلو (Berthélemy d'Herbelot)، وهو عمل يمتاز بشمولية كبيرة وكان يرجع إليه الباحثون كثيراً حتى القرن التاسع عشر (Schwab, 1984).. وشهد القرن الثامن عشر انفجاراً أدبيّاً في المعرفة الاستشراقية، بمعالم مهمة تمتد من ترجمة جورج سال وتأويله للقرآن (1734) إلى «اكتشاف» وليام جونز أن اللغة السنسكريتية هي إحدى اللغات «الهندو - أوروبية» (Trautmann, 1997). وفي عام 1784 أسس جونز «جمعية البنغال الآسيوية»، التي دعت إلى اجتماعات علمية منتظمة ونشر «البحوث الآسيوية». وقد ترجم نصوصاً فارسية وسنسكريتية أساسية حين كان يترأس المؤسسة القانونية الاستعمارية في "كلكتا" حتى وفاته عام 1794. وصارت الهند أول مختبر للمعرفة الاستشراقية، حين كان البريطانيون يكافحون للتعلم والسيطرة على اللغات الكلاسيكية والشعبية معاً ولتثبيت أنظمة الريع والقانون التي تسوغ لهم أنهم منسجمون مع العادات «الأصلية» (Cohen, 1995).

حين استعمل إدوارد سعيد[1] مصطلح «الاستشراق»، خلط عامداً الميل العام للفكر الذي يُجعل فيه «الشرق» - سواء أكان إسلاميّاً، أم هنديّاً، أم كونفشيوسيّاً - «آخر» أوروبا المتكامل

[1] - أنظر إدوارد سعيد- «الاستشراق» ـ الترجمة العربية ـ مصدر سابق ـ ص35.

في متون الدراسة الكلاسيكية بالتاريخ والجغرافيا والأنثروبولوجيا ودراسات المنطقة. واستناداً إلى المقترحات النظرية التي قدمها ميشال فوكو، ركّز سعيد أيضاً على الطبيعة الإنتاجية للمعرفة الاستشراقية. فحين أُدمِجَ الاستشراق بالسلطة الاستعمارية والاستعمارية الجديدة، صار يشارك في خلق «شرق» يُدعى بلا توقف بوصفه موضوعاً لفعل الغرب وقصده ورغبته. وبرغم أن كثيراً من الباحثين بعد سنوات من نشر «الاستشراق» انتقدوا سعيد لقبوله الجليّ بنظرات واحدية عن الشرق والغرب، فقد أوضح كثير من الباحثين الآخرين المدى الذي تترتب فيه على العلاقة بين السلطة الاستعمارية والمعرفة الاستشراقية نتائج استثنائية، وربما تدميرية، على العالم ما بعد الاستعماري. لقد حرضت طرق الفهم الاستشراقية للدين منافرات وطنية والآن نووية بين الهندوس والمسلمين، حتى بعدما عتّمت الفكرة العامة بأن الدين والطائفة يحرضان الاختلافات القديمة على ما خلفته الحداثة الاستعمارية من تراث قوي. والجزء الأكبر مما يعتبر «تقليداً» هو في الواقع نتاج المواجهة الاستعمارية، وحصيلة التعاون بين المعرفة الاستشراقية والسلطة. وفي ظل الظروف الاستعمارية، كان يتم إفساد مقدمات الحداثة دائماً بالطرق التي تصير فيها الحداثة الإسفين الأيديولوجي للهيمنة الاستعمارية. وفي العادة يريد المستعمَر أن يستولي على الأفكار الاستعمارية عن التقليد كالمقاومة واللجوء، ومن ثم لينهي قصة سعيد عن «الشرقنة» الفاعلة للشرق.

ما بعد الحداثة (Postmodernism)

يعتبر كثيرون من علماء الاجتماع وأساتذة الفكر السياسي أن مصطلح ما بعد الحداثة هو أحد التعبيرات التي أطلقت على الطريقة الجديدة التي تعاملت فيها الحركة الاستعمارية مع بلدان العالم الثالث.

غالباً ما تستخدم «ما بعد الحداثة» كمصطلح تاريخي للدلالة على الحقبة التي أعقبت الحداثة، التي بدأت في عصر التنوير وانتهت في الستينيات (Jamedon, 1984)، أو السبعينيات (أشقرثغو 1990). وما تشترك به هذه التفسيرات هو إصرارها على أن التغيرات الثقافية والاجتماعية التي أنتجت ما بعد الحداثة ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بالتغيرات في الرأسمالية: من التركيز الأساسي على الإنتاج إلى الاستهلاك (Bell, 1976)؛ وتغير تاريخي في الغرب من مجتمعات قائمة على إنتاج الأشياء إلى مجتمع قائم على إنتاج المعلومات و«المظاهر» (Baudrillard, 2000)؛ من رأسمالية «منظمة» حديثة إلى رأسمالية «مفككة» ما بعد حديثة (Lash and Urry, 1987)؛ من القومي إلى

العالمي، الذي حقق منعطف «الضغط الزماني المكاني»، الذي تولد عن التسارع في كل من السفر والاتصالات البعيدة.

ويمكن العثور على استعمال مؤثر آخر لـ«ما بعد الحداثية» في التواريخ الثقافية التي تريد أن تضع ميلاد ما بعد الحداثية في التغيرات الثقافية التي لوحظت أولاً في المملكة المتحدة والولايات المتحدة في الستينيات. وفقاً لهذا السرد، تنبثق نزعة ما بعد الحداثية أولاً كرفض طليعي ليقينيات الحقوق الحصرية الاجتماعية لنزعة الحداثة. وقد وصفت سوزان سونتاغ (Sontag, 1966) هذا الرفض بأنه «حساسية جديدة». لقد صاغت هذا المصطلح لوصف ما سمته باستسلام «فكرة ماثيو أرنولد عن الثقافة» بوصفها «أفضل ما تم التفكير فيه وعُرِف» (Arnold, 1971 [1869]: 56)، وادعت أن الفكرة الأرنولدية عن الثقافة كانت «آيلة إلى الزوال تاريخيّاً وإنسانيّاً»، وأضافت أن «التمييز بين الثقافة «العليا» والثقافة «الدنيا» يبدو كأنه يفقد معناه باستمرار» (Sontag, 1966: 302). وهذا هو مظهر ما بعد الحداثية الذي غالباً ما يُقصد (إما إيجاباً أو سلباً) حين يُستخدَم المصطلح في النبذ المعاصرة عن الإنتاج الثقافي. على سبيل المثال، تدل «ما بعد الحداثية» في النحت على أسلوب عامي جديد، يمزج بين الرفيع والخفيض والمعاصر والتاريخي، وهذا ما يشار إليه في الأغلب باسم «التشفير المزدوج» (Jenks, 1991). ويقال أن صورة مماثلة من صور الانتقائية هي أيضاً سمة من سمات تقليعات الملابس ما بعد الحديثة (Wilson, E., 1998). وفي مناقشات ثقافة موسيقى البوب، يستخدم مصطلح «ما بعد الحديث» في الأرجح ليدل على خلط الموسيقى الشعبية بالموسيقى الفنية (ألبوم أغاني عازف الكمان الكلاسيكي نايجل كينيدي لدى جيمي هندركس؛ تسجيلات لوشيانو بافاروتي مع يو تو؛ النجاح التجاري لقطعة أداء لوري أندرسون «أيها السوبرمان»؛ الجدية الجمالية لدى بوب ديلان والخنافس).

يمكن تحديد تاريخ الرواج الأكاديمي للمصطلح بنشر كتاب جان فرانسوا ليوتار «الوضع ما بعد الحديث» (Lyotard, 1984). في هذه النبذة المؤثرة، يُقدَّم الوضع ما بعد الحديث بوصفه أزمة في منزلة المعرفة في المجتمعات الغربية. ويجد هذا التعبير عنه «بوصفه تشكيكاً بالحكايات والسرود الشارحة» (p. xxiv)، وينتج في المقابل «زوال الجهاز السردي الشارح للمشروعية»، أي الانهيار المفترض المعاصر أو الرفض الواسع لجميع الأطر المهيمنة والتشميلية («الحكايات الشارحة»)، التي تريد أن تروي القصص الكلية عن العالم الذي نعيش فيه.

مصطلحات فرعية رديفة

رافقت حركة توسع الاستعمار بوجهيها القديم والجديد مجموعة واسعة من المفاهيم والمصطلحات المرادفة لمفهومه العام. وفي ما يلي نورد بعض أبرز هذه المصطلحات الفرعية:

الكولونيالية (colonialism): الظاهرة التاريخيّة المتمثّلة بفتح الثقافات الأضعف وضمّها أو إلحاقها كمستعمرات، سواء من أجل الاستيطان (التوسّع الجغرافي أبعد من منطقة أوروبا المزدحمة)، أو الاستغلال الاقتصاديّ، أو كليهما (في العادة). ويُسْتَخْدَم هذا المصطلح أيضاً للإشارة إلى الآثار الإيديولوجيّة المترتّبة على هذه الممارسة والباقية في بنى الاعتقاد ما بعد الكولونيالية، كالاعتقاد، مثلاً، بأنَّ أوروبا أو «الغرب» أو «العالم الأول» هو مصدر الحداثة والمعرفة والثقافة جميعاً، وأنَّ كلّ ما يأتي من المستعمرات السابقة لا بدَّ من أن يكون بالضرورة انعكاساً شاحباً للتعبير الأوروبيّ أو رفضاً متمرداً له (وأقلّ قيمة إذاً في الحالتين).

ما بعد الكولونيالية (Postcolonialism): حالةُ ثقافية أو متعلقة بالدراسات الثقافية ناجمة عن تجربة الكولونيالية وما أعقبها؛ وهي تُعنَى بمشكلات هوية الجماعة كما تنعكس في اللغة، الثقافة، القانون، التعليم، السياسة، إلخ؛ وهي ميّالة إلى جميع ضروب التنوّع، وترتاب بالحلول المبسّطة القائمة على فكرة النقاء والتي تُطْرَح لحلّ مشكلات معقدة.

الإمبريالية (Imperialism)

يُنظر أحياناً إلى «الإمبريالية» باعتبارها مصطلحاً رديفاً يتبادل المواقع مع «الاستعمارية»، برغم أنها غالباً ما كانت تستعمل للتركيز على الطبيعة الاقتصادية، والرأسمالية تحديداً، للحكم الاستعماري. وأحياناً تدَّخر كلمة الاستعمارية نفسها لحالات الاستعمارية الاستيطانية، مثل أستراليا أو نيوزلندا، حيث لم يكتف أجزاء من السكان المهيمنين بالحكم وحسب، بل استوطنوا في الأراضي المستعمرة. وتكمن جذور المصطلح في الكلمة اللاتينية (Colonia)، بمعنى المزرعة أو المستوطنة، و(Colonus) بمعنى المستوطن، و(Colere) بمعنى يعلم ويقدم الدعم بهذا الصدد. كما أن تاريخ الاستيطان الاستعماري قد ترك بصمته على كثير من مظاهر الاستعمال السابق والمعاصر: فالمعمار الاستعماري، مثلاً، أو التجربة الاستعمارية تقال لوصف فترات العمل والإقامة في الأراضي المستوطنة، تماماً كما تنطبق الحدود الاستعمارية على المناطق المتنازع

عليها بين السكان المحتلين والسكان الأصليين، ويشير استعماري المولد إلى تمييز جديد داخل السكان المهيمنين.

النسبيّة الثقافيّة (Cultural relativism): الاعتقاد بأنَّ ما من ثقافة هي في جوهرها أفضل من أيّ ثقافة أخرى، وأنَّ معايير وقيَم أيّ ثقافة على وجه الأرض ليست «كونيّة» أو «إنسانيّة بطبيعتها».

تصفية الاستعمار (Decolonization): العمليّة التدريجيّة المتمثّلة بنقض آثار الاستعمار الضارّة، خاصةً عقدة الدونية الجمعيّة؛ أي إحساس المستعمرَة السابقة بأنّها أقلّ حداثةً، وتعليماً، وذكاءً، وثقافةً، وتحضّراً من القوّة الإمبراطوريّة السابقة. ويشير هذا التعبير في بعض الأحيان إلى الاجتثاث التام لكل آثار الكولونيالية، والعادة أن يُفْهَم منه على نحوٍ أكثر واقعيّة عملية تجاوز الإرث الكولونيالي، ودمجه في المستقبل المتغيّر، لأن الماضي لا يمكن اجتثاثه قطّ.

الاستبداد (Despotism): حكم طاغية أو مستبدّ أوحد؛ وقد ساد الاعتقاد طويلاً في الغرب أنّ الاستبداد يمثّل حالةً نمطية في المجتمعات الآسيوية؛ وغالباً ما اسْتُخْدِمَت هذه النظرة «الاستشراقيّة»، كما تبيّن تيجاسويني نيرانجانا، في تبرير حكم المستعمرات الآسيوية حكماً استبداديّاً من قبل الأمم الأوروبيّة الديمقراطيّة في الظاهر.

التمثّلية (Assimilationnism): الاعتقاد بأنَّ على الجماعات الأقلوية أن تتمثّل معايير الأكثرية في مسلكها، وملبسها، ولغتها، وقناعاتها.

الثقافة الحدودية (Border culture): الثقافة الهجينة التي تنوجد على كلا جانبي الحدود الجغرافية السياسية بين البلدان أو سواها من المناطق المتباينة (عرقيّاً، أو إثنيّاً، أو لغويّاً).

المركز (Centre): مصطلح مُسْتَمَدّ من استعارة جغرافية للدلالة على قوة سياسية وثقافية، بحيث يكون «المركز» هو البلد أو المنطقة أو المدينة التي تتركّز فيها أشدّ القوة والسيطرة على مناطق واسعة، ويكون «الهامش» هو تلك المناطق القصيّة البعيدة عنه، أو تلك المناطق الأقلّ قوة وسيطرة.

الشتات (Diaspora): يستخدم هذا المصطلح في الدراسات ما بعد الكولونيالية للإشارة إلى واقعة أنَّ معظم الشعوب على الأرض أو جميعها قد أتت من مكان ما، وتعيش الآن في مكان آخر، وأننا قد تكيّفنا جزئيّاً مع ظروفنا الثقافية الجديدة بتمثّلنا معايير المحليين وقيمهم وامتزاج دمائنا

بدمائهم؛ غير أننا احتفظنا جزئيّاً أيضاً بما كنا عليه ذات مرّة.

الإمبراطورية (Empire): ضمُّ أُممٍ ومناطق على مستوىً سياسيّ كبير ووضعها، في العادة، تحت سيطرة أمة أو جماعة واحدة، لغايات الربح الاقتصاديّ و/ أو الحماية العسكرية/ السياسية.

الإثنوغرافيا (Ethnography): الدراسة الأنثروبولوجية لـ «الشعوب» (ethnoi باليونانية) من خلال الرصد المشارِك (العيش معها، وفعِلُ ما تفعل، وتعلّم لغاتها، وطرح الأسئلة عليها، إلخ). وتلحّ الدراسات ما بعد الكولونيالية بصورة متزايدة على أنَّ الإثنوغرافيين هم في العادة باحثون من العالم الأول يدرسون شعوب العالم الثالث؛ وقد نمت نظرية الترجمة ما بعد الكولونيالية جزئيّاً من اكتشاف الإثنوغرافيين المطّرد أنَّ ما كانوا يفعلونه هو في الأساس محاولةٌ لترجمة كلمات شعوب العالم الثالث وأفعالهم إلى لغات العالم الأول، وأن ذلك قد كان متورطاً من نواحٍ متعددة مع المشروع الكولونيالي.

المركزية الأوروبية (Eurocentrism): بنية اعتقادية جمعيّة نشأت في أوروبا، وعبر نشر الكولونيالية في بقية العالم، ترى أنَّ أوروبا هي مركز الكوكب الذي تمثّل بقية العالم هامشه. أمّا الشكل الأعتى فهو المركزية الإثنية (أي الاعتقاد بأنّ جماعة إثنية ما هي المركز) التي برزت في العقود الأربعة الأخيرة.

نزعة البقاء على الطابع الأجنبيّ (Foreignism): رؤية للترجمة مؤسّسة على أعمال مفكّرين ألمان مثل أ. و. فون شليغل، وفريدريش شلايرماخر، وفالتر بنيامين، وأشدّ المدافعين عنها اليوم هو أنطون بيرمان ولورنس فينوتي، وهي ترى أن الترجمة «الجيدة» تحافظ دوماً على أثرٍ مهمّ من النصّ «الأجنبي» الأصل. ومع أنها ترتبط تاريخيّاً بالحرفيّة أو الترجمة كلمة مقابل كلمة، إلا أنها أقلّ جذريّة من الحرفيّة في إلحاحها ليس على التمسّك الدقيق بمعاني الكلمات المفردة في السلسلة النحوية الأصلية، بل على الاحتفاظ بنكهة الأصل في الترجمة.

الأسسيّة (Foundationalism): الاعتقاد الفلسفيّ بوجود أسس ثابتة للمعرفة، مثل الله، أو العقل، أو الصلاح الإنسانيّ، أو الموضوعية العلمية، أو الحقيقة. وعادة ما يستخدم مصطلح ما بعد الأسسيّين في إشارة إلى خصومهم الفلسفيين.

الهيمنة (Hegemony): مصطلح طوّره المنظّر الإيطالي أنطونيو غرامشي ليشير إلى تحكّم

الأيديولوجيات غير الواعي في مجتمع ما، والقيم والمعايير المسيطرة كما تُنْقَل عبر اللغة عبر «الخطاب»، والمَسْلَك، والملبس، إلخ. ولذلك، فإنَّ ما هو «مهيمن» يكون منقولاً عبر أقوى القوى الموجودة في المجتمع؛ خصوصاً الذين هم في السلطة مثل الأهل، المعلّمين، الكهنة، إلخ) من كلّ فرد أن يعتقد به، وما تريد لكل فرد أن يسلكه، إلخ.

التهجين (Hybridization): عملية اختراق الأعراق، والجماعات الإثنية، والثقافات، واللغات مع بعضها بعضاً. وهذه العملية التي يعتبرها الطهرانيّون ضارّة، هي عملية يعتقد معظم المنظّرون ما بعد الكولونياليين أنّها مصدر غنىً للمجتمع البشريّ.

البينثقافية (Interculturality): الوجود بين الثقافات، وإظهار الولاء لثقافتين أو أكثر. وغالباً ما تستخدمها الدراسات ما بعد الكولونيالية في الإشارة إلى حالة مرغوبٍ فيها توجد أكثر ما توجد في المناطق الحدودية، وبين الجماعات المهاجرة والشتاتية، وبين المترجمين.

الاستدعاء (Interpellation): مصطلح سكّه المنظّر الماركسي الفرنسي لوي ألتوسر للإشارة إلى العملية التي تشكّل من خلالها «أجهزة الدولة الأيديولوجية» أو المؤسسات المهيمنة في المجتمع ذاتية أعضائه أيديولوجيّاً أو خطابيّاً. فمن خلال «استدعاء» أو «مناداة» شخص، أو جماعة ما، بوصفهما «خاضعين كولونياليين» على سبيل المثال، تجعل القوة الكولونيالية هذا الشخص أو تلك الجماعة خاضعين كولونياليين، وتجعل ذاتية ذلك الشخص أو تلك الجماعة خاضعة للقوة الكولونيالية. وتستخدم تيجاسويني نيرانجانا هذا المصطلح في وصف عملية «استدعاء» أو «مناداة» الهنود بوصفهم غامضين وبدائيين، لا يُعْتَمَد عليهم، وأفّاكين، إلخ، من قبل المستعمرين البريطانيين، ونظر الهنود إلى أنفسهم على نحوٍ يثبت الصور النمطية البريطانية؛ فمن خلال «إخضاع ذواتهم» بدأ الهنود عمليّاً بالامتثال لتلك الصور النمطية.

الإنسانوية الليبرالية (Liberal humanism): الأيديولوجيا الأوروبية السائدة في القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية، والتي ترى أنَّ البشر جميعاً خُلقوا متساوين، ولهم حقوق متساوية ثابتة في الحياة، والحرية، والتملّك. وغالباً ما ينتقد المنظّرون ما بعد الكولونياليين هذه الأيديولوجيا بوصفها «كونويّة» لكنها لم تُطبَّق على مستوى كونيّ حتى من قِبَل أولئك الذين يؤمنون في الظاهر بكونيّتها: فالمستعمرون الأوروبيون ذوو صيت، على سبيل المثال، في عدم توسيع الحقوق الإنسانوية في

المساواة والحرية بحيث تطال الشعوب المستعمَرة، في الخارج، أو الأقليات (النساء، الملوّنين) في الداخل.

الحداثويّة (Modernism): مرحلة في تاريخ الفنّ تغطّي بصور تقريبيّة من أوائل القرن العشرين حتى أواسطه، خصوصاً في أوروبا؛ وهي تقتضي في صورتها النمطية أشكالاً متشظيةً، وانحلالاً للسرد والشخصية والصوت التقليديّ في الأدب وانهيار النزعة التمثيلية في الفنّ، فضلاً عن النزوع اللعوب الذي غالباً ما يكون كلبيّاً أو يائساً؛ وهي تنطبق أيضاً على الثقافة أو المجتمع عموماً، خصوصاً في الصور السلبية التي تلتقط التغيّر التكنولوجيّ بالغ السرعة («صدمة المستقبل»)، والتمدين، و «تلاشى» أو حتى أفول الفرد.

الأحادية الثقافيّة (Monoculturalism): الاعتقاد بأنَّ ثقافة ما ينبغي أن تكون أحادية وليست متعددة، موحّدة وليست متنوعة، وأنَّ الوحدة والتماسك ينبغي الحفاظ عليهما من خلال إقصاء أو تمثّل (أو كليهما) أولئك الذين يُعْتَبَرون «مختلفين».

التعدديّة الثقافيّة (Multiculturalism): الاعتقاد بأنَّ التنوّع من طبيعة كلّ ثقافة، وأنّه مصدر غني يجب تعهّده بالرعاية بدل اعتباره نوعاً من النجاسة التي ينبغي اجتثاثها.

القوميّة (Nationalism): الاعتقاد بأنّ جميع أعضاء جماعة ما، خصوصاً على النحو الذي تحدّدها به الحدود الجغرافية السياسية الحالية أو التاريخيّة، يمتلكون تراثاً مشتركاً معيناً (خلفية وراثية أو عرقية، تاريخ، أيديولوجيا، ثقافة، لغة، الخ)، وأنَّ: (أ) أولئك الذين يبدون «داخليين» أو «منتمين» في الظاهر لكنهم لا يمتلكون تلك الخصائص المشتركة يجب استئصالهم، أو تهجيرهم، أو تجريدهم من حق الاقتراع وغيره من الحقوق السياسية؛ (ب) كلّ تأثير جانبيّ، في الماضي، والحاضر، والمستقبل، هو تأثير مؤذٍ ويجب صدّه أو مقاومته؛ و (ج) أيّ خلائط أو هجائن عرقية، أو إثنية، أو ثقافيّة، أو لغوية هي ضروب من النجاسة ينبغي التخلّص منها[1].

الكولونيالية الجديدة (Neocolonialism): شكلٌ من السيطرة الاقتصادية على بلد من قِبَل بلد آخر دون فَتْحٍ صريح أو احتلال، وعادة ما يتمّ ذلك من خلال فاعلية الشركات الكبيرة متعددة الجنسيات؛ فبشراء الأرض التي يقوم عليها اقتصاد الفلاحين الزراعيّ الكفافيّ أو الاقتصاد التبادليّ،

[1]ـ طوني بينيت وآخرون ـ مصدر سابق، ص

تخلق الشركات اقتصاداً ماليّاً تابعاً لها في عمالته، ودخله، ومرافقه الحديثة المتعددة (الصرف الصحيّ، الكهرباء، إلخ).

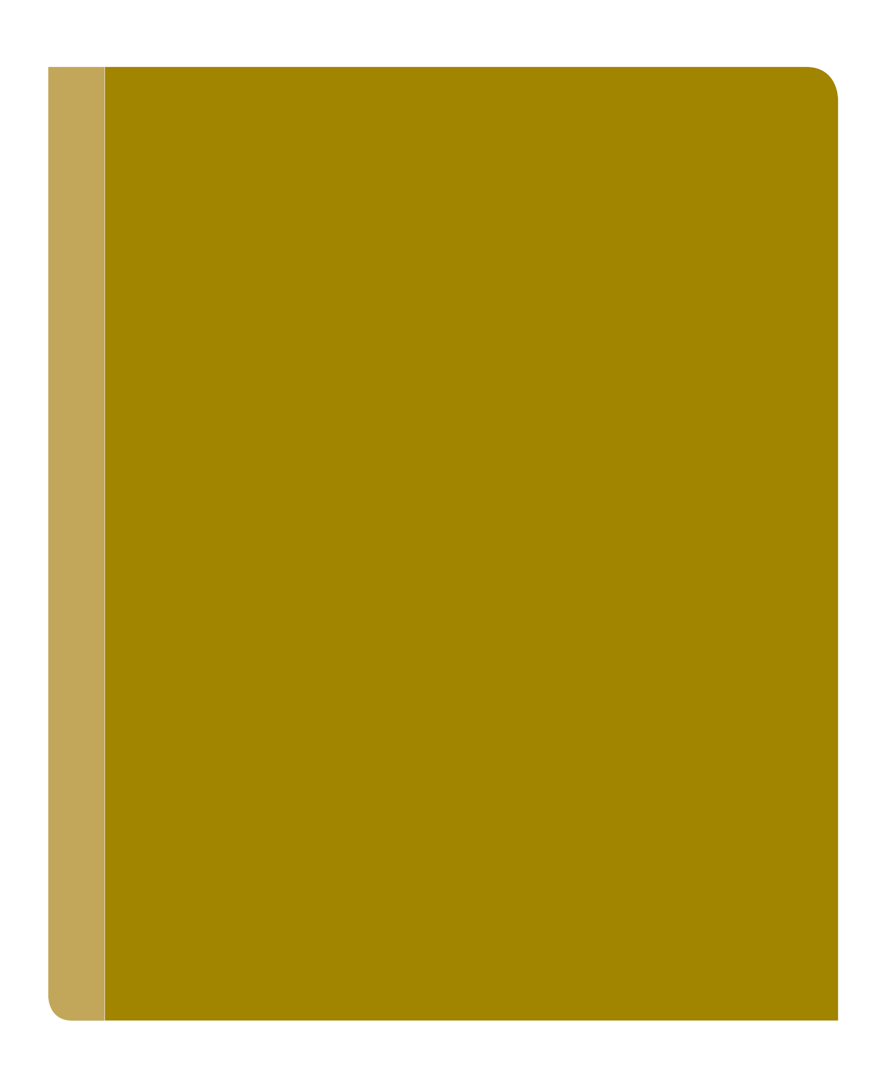
الهامش (Periphery): مصطلح مستمدّ من استعارة جغرافية لكي يُسْتَخدَم في الإشارة إلى قوة سياسية وثقافية، حيث يكون البلد أو المنطقة أو المدينة التي تتركز فيها السيطرة الواسعة والفاعلة على منطقة أوسع هي «المركز» والمناطق القصيّة، أو الأماكن الأقل قوة هي «الهوامش».

ما بعد الأسسيّة (Postfoundationalism): الاعتقاد الفلسفيّ بأنَّ ما من أسسٍ قائمة للمعرفة، ما يجعل من المتعذّر «الوقوف» في «مكان» ما ومَسْح العالم بطرائق يمكن التعويل عليها؛ وهي نزعة نسبيّة راديكالية تقوم على قناعة بأنّ الواقع في حالة تدفّق دائم، بحيث إن ما بدا صحيحاً البارحة قد لا يكون صحيحاً اليوم (وسيبدو سخيفاً ومنافياً للعقل غداً). وتشير السابقة «ما بعد» ليس إلى نهاية الأسس (كما لو أنها وُجِدَت ذات مرّة لكنها لم تعد موجودة الآن) بل إلى نهاية الفلسفات الأسسيّة.

ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



Le chercheur Ahamad Faosiy Ogunbado rédige un article intitulé: "les effets du colonialisme sur les religions: Une expérience du sud-west du Nigéria (Impacts of Colonialism on Religions: An Experience of Southwestern Nigeria). Dans ce cadre, il présente l'expérience du sud-ouest du Nigeria comme un modèle historique. Il aborde également l'attitude britannique envers l'islam et la religion locale à partir du XIXe siècle jusqu'au XXe siècle (1861-1960)

Dans la rubrique "Le témoin", on trouve un article sur le fameux philosophe et militant africain Frantz Fanon, rédigé par le chercheur libanais Ali Quacir. Dans cet article, le chercheur évoque la personnalité de Fanon, philosophe politique et militant international, en tant que témoin d'un moment principal de l'expansion coloniale dans le monde moderne. L'article inclut également l'autobiographie de Fanon depuis sa naissance à la Martinique, jusqu'au temps où il est devenu un des grands penseurs et philosophes militant contre le colonialisme moderne.

Dans la rubrique "Nous et l'Occident", nous lisons un essai rédigé par le chercheur soudanais Majdi Ezzeddine Haçan et intitulé "Critique du colonialisme dans la perspective de Edward Saïd". Cet essai examine un aspect important des études postcoloniales modernes, notamment leur aspect critique au cours des quatre dernieres décades. Le chercheur a consacré l'essentiel de son étude au projet annoncé par le penseur palestinien Edward Saïd sur le neo-impérialisme. Deux de ses ouvrages ont cristallisé ce projet: "L'Orientalisme" et "Culture et impérialisme"

Dans la rubrique "Le monde des notions", le chercheur Khodhor Haïdar a rédigé une étude globale sur la notion du colonialisme avec ses stades anciens et nouveaux. Il fait un tour panoramique portant sur le terme polysémique du colonialisme, ainsi que les notions dérivées dans le domaine de la théorie et de l'expérience historique.

chercheur français Simon Gabilondo. Il y fait une induction des idées critiques du colonialisme, posées par l'orientaliste Duperron, et montre les dimensions de la relation entre l'œuvre philosophique européen et l'évidence coloniale. Gabilondo a consacré l'essentiel de son article à la critique des notions des Lumières qui s'appuient sur l'occidentalo-centrisme.

Dans "Cercles de débat" on lit des études qui abordent la vision et l'expérience coloniale et postcoloniale:

Sous le titre "Hegel et l'Afrique" on lit un article du chercheur algérien Mounis Boukhadhra qui a consacré de son article à montrer l'importance philosophique et culturelle de l'Afrique dans la pensée du philosophe allemand Hegel. L'article comprend également l'analyse de la relation entre Hegel et l'Afrique et son soutien au colonialisme européen ce qui a servi de base épistémologique pour la culture coloniale, et ses attitudes fabuleuses envers la pensée africaine.

Sous le titre "Postcolonialisme et postmodernité en Algérie" le chercheur égyptien Ahmad Abdel Halim Attiyeh fait une lecture épistémologique de la relation entre deux notions liées étroitement dans la culture occidentale: le postcolonialisme et la postmodernité. Sur la base du fondement théorique de cette relation le chercheur insère cet enracinement théorique dans l'expérience de la colonisation française en Algérie.

Sous le titre "L'impérialisme touristique –échecs de la modernité occidentale dans les pays arabes", on lit une étude du chercheur tunisien Adel Al-Wachani. Cette étude éclaircit le champ vital de l'économie internationale, notamment les économies des pays arabes méditerranéens; ensuite, il établit quelques conclusions indiquant l'échec de la modernité occidentale, par sa formule coloniale, dans l'instauration de systèmes touristiques dans les pays arabes.

Sous le titre "introduction au postcolonialisme", le chercheur libanais Mohammad Nehmé Fakih analyse les périodes coloniales de l'Europe dans l'Orient arabo-musulman. Il montre les fondements historiques et épistélogiques de la naissance du colonialisme moderne.

contemporaines liées à la définition de cette notion de différents aspects.

Sous le titre "La colonisation répandue" le chercheur iranien Ahmad RAHDAR a formulé une théorie épistémologique pour comprendre le temps postcolonial. Pour cette fin il tâche de réenraciner la notion de colonisation et les notions dérivées qui sont nées au cours des périodes modernes.

"Postcolonialisme et Occidentalisme" est le titre d'une étude du chercheur marocain Jamil Hamdaoui. Il met en relief la théorie postcoloniale, tant sur le plan conceptuel que sur le plan de la façon dont l'usage de cette théorie a été répandue. Il montre également le rapport organique entre la théorie postcoloniale, et ce qu'on connaît terminologiquement par science de l'occidentalisme.

Le chercheur égyptien Hazem Mahfouz écrit un article intitulé "Philosophie du postcolonialisme". Selon lui, la théorie postcoloniale est un composant de l'atmosphère critique qui régnait dans les sociétés occidentales après la seconde guerre mondiale en particulier.

A propos de la définition de la période postcoloniale, le chercheur américain Samuel Helfont écrit un article intitulé "Les Etats postcoloniaux et la lutte pour l'identité" (Post-colonial states and the struggle for identity) où il décrit sa vision conceptuelle pour montrer que notion "période postcoloniale" est une problématique essentielle pour les historiens préoccupés par le Moyen-Orient au XXe siècle. L'article comprend également une lecture générale du débat en cours sur la période postcoloniale. Le chercheur y traite trois cas: l'Egypte, l'Irak et l'Iran.

Le chercheur égyptien Mohammad Abdallah Ahmad écrit un article intitulé: "L'intelligensia anxieuse". Il y aborde les problématiques intérieures des élites arabes qui font face aux mutations qui portent sur la situation internationale, qui décrite par le néolibéralisme occidental avec de notions et théories qui justifient la soumission. Selon l'analyse de l'auteur, ces problématiques épistémologiques semblent une interprétation claire du moment postcolonial.

"Philosophie et colonialisme chez Anquetil-Duperron" est l'article du

Résumés du numéro 12 de la revue Al. Istighrab

Le numéro 12 de la revue Al-Istighrab englobe un nombre d'essais et études consacrés aux théories coloniales et postcoloniales, ainsi que leurs effets épistémiques, économiques et sociologiques… anciennes ou nouvelles.

Des penseurs, chercheurs et sociologues, de l'Europe, de l'Amérique et du monde arabo-musulman, ont contribué dans ce numéro dont les thèmes sont présentées dans les résumés suivants:

Dans la rubrique "Al-Mobtada", on lit un article de Mahmoud Haïdar où il propose une approche de la pensée postcoloniale telle qu'elle se manifeste dans deux domaines civilisationnels analogues, celui de l'Occident et celui des pays colonisés. Pour lui, le courant critique du postcolonialisme est un des principaux phénomènes critiques des temps de la modernité insigne.

Dans la rubrique "Entretiens", Jacques Pouchepadass propose des solutions pour la question: quels sont les enjeux et limites liés à la pensée postcoloniale? Une telle idée essentielle a constitué l'espace de cet entretien opéré par Jules Naudet, rédacteur du site français "La vie des idées" (laviedesidees.fr). Pouchepadass a montré que les études postcoloniales ne sont pas un objet d'étude particulier, mais elles représentent un courant de pensée critique qui demande de l'histoire de ne pas célébrer le mythe du progrès occidental à travers le monde.

Dans "Le document", on trouve les études suivantes:

Sous le titre "Qu'est-ce que la science coloniale?" (What is colonial science?), la chercheuse française Alice L. Conklin explique la notion de Science postcoloniale. Son article contient un enracinement terminologique et épistémique de cette science, et ce sur la base de démarches théoriques

Table des matières

Cercles de débat

Le témoin

Nous et l'Occident

Le monde des notions

Les résumés du contenu en français et en anglais

Table des matières

Entretiens

Entretiens

Le dossier

- In the section: "The Witness," we will read a study about the philosopher and the African reputable striver Franz Vanon by the Lebanese researcher Ali Kasir. In this essay, the writer presents the personality of the political philosopher and the international striver Franz Vanon as a witness of one of the most outstanding stages of the colonial expansion in the modern world. This essay also covers the autobiography of Vanon since his birth in the French Martinique Islands up to the time when he becomes one of the most important anti-colonialist intellectuals and philosophers to contemporary colonialism.

- In the section: "The West and Us," we will read a study by the Sudanese researcher Majdi Izz Eldin Hasan under the title "The Critique of Colonialism from the Perspective of Edward Said." This study examines an important aspect in the modern studies of post-colonialism in particular of the critique related within the past four decades. The researcher focused here on the project that the deceased Arab Palestinian intellectual, Edward Said, had launched about the neo-imperialism that this project manifested especially in his two well-known books "Orientalism" and "Culture and Imperialism."

- In the section: "The World of Notions," the Researcher and the Editor Khodor A. Haidar prepared a comprehensive study about the notion of colonialism comprising its past and modern phases. He went through the term of multiple meaning of colonialism and its denotations in a panoramic tour in addition to its branching concepts in the scope of theory and historical experience.

relation with Africa, his support of the European colonial tendencies which paved the way epistemologically for the colonial culture.

- Under the title: "What's after Colonialism and What's after Modernity in Algiers?" the Egyptian researcher Ahmad Abdel Halim A'tiyeh conducts an epistemological review between two concepts connected firmly in the Western culture: the concept of post-colonialism and the concept of modernity. Based on the theoretical foundation of this relation, the researcher applies the theoretical verification of origin study on the French colonial experience in Algiers.

- Under the title: "The Touristic Colonialism – The Failures of Western Modernity in the Arab Countries," we will read a study by the Tunisian scholar Adel Al Washani. This study seeks to clarify much of the mystery about this vital field in the international economy, in particular the economies of the Arab Mediterranean world, then he arrives at a set of conclusions with general inductions of the failure of the Western modernity in its colonial form in developing the touristic systems in the Arab countries.

- Under the title: "post-colonialism," the Lebanese researcher, Muhammad Ni'meh Faqih, reviews the colonial periods that Europe has gone through in the Western Orient and the Islamic region. The researcher delved into demonstrating the historical and the epistemological foundations for the modern colonial emergence.

- The Malaysian researcher Ahamad Faosiy Ogunbado wrote under the title: "Impacts of Colonialism on Religions: An Experience of Southwestern Nigeria." He presents the experience of South-East Nigeria as a historical pattern in this context. Furthermore, the researcher discusses the method how the British had dealt with both religions Islam and the local religion during the period between the nineteenth and the twentieth centuries (1861 – 1960).

to the terminology "The Post-Colonial Epoch" which is considered a fundamental question for those historians interested in the Middle East in the twentieth century. Besides, the essay includes a general discussion about the post-colonial epoch in which the researcher touches on three cases and they are: Egypt, Iraq and Iran.

- Mohammad Abdullah Ahmad, the Egyptian researcher, wrote an essay under the title "The Worried Intelligentsia" which is an approach tackling the internal questions that the Arab elite live; also, it tackles the changes that have occurred in the international situation, which the neo-liberalism in the West has expressed via a set of concepts and theories that justify submission. According to the writer's analysis, those epistemological questions seem to be a lucid and screaming translation for the post- colonial period.

- "Philosophie et colonialisme chez Anquetil-Duperron" (Philosophy and Colonialism with Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron) by the French researcher Simon Gallegod Gabilondo is an essay that induces from critical ideas of colonialism proposed by the French Orientalist Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, and it indicates the dimensions of the relation between the European philosophical and the colonial reality. Furthermore, it focuses on the criticism of the notions of the illumination epoch which has made of the Western centrality proposition a reference for itself.

- In the section: "Argumentation Sessions," we will read a set of researches touching on the colonial and the post-colonial view and experience in the following manner:

- Under the title: "Hegel and Africa," we will read an essay by the Algerian researcher Munis Bakhdrah which focuses on the importance of the philosophical and cultural Africa in the thought of the German Philosopher George Hegel; the essay also includes an analysis of Hegel's

world.

- In the "Portfolio" section: We will review a set of studies that are sequenced in the following manner:

1. Under the title: "What is Colonial Science?," the French researcher "Alice L. Conklin" wrote an essay in which she explained the notion of the post-colonialism science and included the terminological and notional verification of origin for this science which is based on a set of a number of contemporary theoretical efforts in order to define this notion in its multiple aspects.

- Under the title: "The Spreading Colonialism," the Iranian professor Ahmad Haddar tries to formulate an epistemological theory to comprehend the post colonialism time, and for this purpose, he endeavored to verify the origin of colonialism as a notion and the branching concepts that have generated from it over the extent of the modern periods.

- "Post-Colonialism and the Science of Occidentalism" is a study presented by the Moroccan researcher Jamil Hamdawi in which he sheds light on the post-colonialism theory in more than one aspect whether on the notional level or the way the theory evolved in the field of study. Similarly, he points out the organic relation between the post-colonialism theory and what is referred to as the science of occidentalism.

- The Egyptian researcher Hazim Mahfouz wrote under the title: "The Post-Colonialism Philosophy" in which he sees that the post-colonialism theory makes a constituent for the criticism surge that prevailed the Western cultural societies particularly after World War II.

As for defining the post-colonial epoch in "Post-Colonial States and the Struggle for Identity," the American researcher Samuel Helfont wrote his vision of the comprehensibility in order to indicate

Summary of the Research Essays Included in the 12th Issue of Al-Istighrab

Colonialism … Post-Colonialism

The new issue of the Bimonthly "Al Isighrab" (Occidentalism) was released in summer 2018; its researches and studies are focused on the theories of colonialism and post-colonialism along with their epistemological, economic and sociological resulting effects both in the past and in the present.

A number of scholars, intellectuals and sociologists from Europe, the USA, the Arab and the Islamic World have participated in writing this issue; besides, their contributions have come in the following summaries as such:

- In "The Forward," we will read about an approach to postcolonial thought as reflected in two symmetrical fields of civilization, the West and the colonial countries, by the Editor in Chief Mahmud Haidar who considers that the post-colonial scrutiny trend is one of the most outstanding phenomena of super modernity.
- In "The Discussions" section: We will read through answers presented by the French historian Jacques Pouchepadass on: What are the bets and the limits that orbit in the post-colonial the mind? This pivotal notion has formed the parameters of this discussion that Jules Naudet, the editor of "La Vie des Ideses" conducted with him in Paris; he has pointed out that the post-colonialism studies are not a particular studying matter, but they are rather an intellectual criticism trend, and he has called upon history not to celebrate the myth of the Western advancement across the

contents

Argumentation Seminars

The Witness

The West and US

World of Concepts

TRANSLATION OF THE SUMMARY OF THE INCLUDED RESEARCH ESSAYS (FRENCH AND ENGLISH)

contents

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 12 - 4rd Year - 1439 H - Summer - 2018

12

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE



Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.12 - 4rd Year 1439 H. Summer - 2018



Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.12- 4rd Year - 1439 H - Summer 2018

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار)
إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال)
الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (25 جنيـه)
الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار)
العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم
الصومـال(3500 شـلن) ـ أمـيركا الشـمالية (10
دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400
ريـال) تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال)
فلسـطين (3 دولار) مـصر(15 جنيـه)
موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (300 ليرة)
قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $



تطبيق المجلة
app qrcode

ISSN: 2518 - 5594



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مكتب بيروت
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com